شوند که معبد گاه ایشان بوده است بعد از هفتهٔ عمی را گرسنه شد
عمی گفت ای شیخ ترا طعام از کجاست شیخ دست بیرون کرد و دست
بر ریگ و سنگ و خاک زد و بمشت بیفتاد روغن از انگشتانش
پدید آمد بعمی داد عمی آنرا بخورد و گفت هرگز خوشتر ازین طعام
نخورده‌ام عمی گفت مرا مریدی گیر گفت رو هردو روی بطاعت آریم
که کس این دعوی کند خدای را فراموش کند عمی گفت[۱۴۳] بیا
تا دست یکدیگر بگیریم و زبر این درخت بجهیم گفت بیا تا زبر هردو
عالم بجهیم

شیخ ابوالحسن[۱۴۴] وقتی بکوه رفته بود تا سوختنی آرد جماعتی از
نیازمندان (۱۰ ب) عزم زیارت او کرده بودند از خراسان چون بکنارهٔ
دیه رسیدند پیری پیش ایشان آمد سوال کردند که صومعهٔ شیخ
کجاست گفت کدام شیخ (گفتند) ابوالحسن گفت ای مسلمانان رنج شما
ضایع است ای دریغا روزگار شما وی ناکس است ناموسی می کند باز
گردیت کی کار وی اصلی ندارد بغایت دل تنگ شدند خواستند که
بازگردند بوعلی سینا درین جماعت بوده است گفت کی چون آمدیم ویرا
نادیده نگذریم بدرصومعه‌شدند اهل وی‌ازپس پرده آواز داد که وی
حاضرنیست بصحرا شده‌است ودریغ این سفر شما اگراز بهر وی‌آمدیت گفتند
تووی‌را که می‌باشی گفت عیال گفتندوی چگونه کسی‌است گفت سودائی
ناموسی گفتند بازگردیم حال وی عیال وی نیکوداند بوعلی سینا[۱۴۵] گفت
تا ویرا نبینم بازنگردیم راه صحرا نشان‌خواستند شخصی دیدند که می‌آمد
(با) باروری سوختنی چون نزدیک رسیدند دیدند شیری بود شیخ گفت
سلام علیکم تا بوالحسن بار خلق نکشد شیر باروریء او نکند چون
بدر صومعه رسید آن شیر باز رفت واز مجاور شیخ شنیدم که‌شیر دیده‌ام
که بعضی از شبها آمده است و طواف کرده و زاری تضرع کرده
وقتی‌جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند ترسائی شبیه صوفیان بایشان

۱۴۳. عطار، ج ۲، ص ۲۰۲، س ۱۵. ۱۴۴. نامهٔ دانشوران، ۱، ص ۱۷۵.
۱۴۵. مقابله شود باعطار، ج ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

موافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت چون بمیهنه رسیدند بدر خانقاه شیخ ابوسعید بوالخیر قدس‌الله روحه شدند بوسعید بفراست بجای (۱۶ الف) آورد آواز داد که ما لی بالاعدا این سخن در ایشان اثر (کرد) بازکشتند و در خانقاه نرفتند چون بخرقان رسیدند شیخ برخاست و ایشانرا بدست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد روزی کفت شما را بحمام باید شد مسافران شاد شدند ترسا دل‌تنک شد با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم درین اندیشه بود شیخ آهسته در کوش ترسا می کوید که بمن ده که خادمان آمنین باشند چون از حمام باز آمدند شیخ زنار بوی داد نهفته خواست تا برمیان بندد زنار بدرید ترسا متفکر شد و از آن کار مقلب‌القلوب دلش بکردانید بر زبان شیخ این آیت برفت والهنا و الهکم واحد لااله الا هو فهل انتم مسلمون[146] ترسا در خروش آمد و می کفت اشهد ان لااله الا الله واشهدان محمدا عبده ورسوله واز قبیلهٔ وی بسیار کس مسلمان شدند

بوسعید بوالخیر قدس‌الله روحه‌العزیز عزم سفر حجاز کرد و بر راه خرقان آمد چون نزدیک رسید شیخ ابوالحسن رحمه‌الله فراست بجای آورد و فرزند خود احمد را و جماعتی از مریدان را باستقبال بفرستاد چون بوسعید از دور بدید از اسب فرود آمد و پیاده شد و می کریست کفتند خواجه او نیست کفت آخر نه از کوی اوست چون درآمدند در خانقاه خانهٔ (ایست) که آنرا خانهٔ شیخ کوئیم شیخ فرمود که سجاده همه درین یک خانه انداز (۱۶ ب) خادم کفت این جمع هفتاد کس‌اند و درین خانه بیست کس بیش نکنجد شیخ در آن خانه از کرد برآمد خادم را کفت اکنون سجادهٔ اصحاب بکستر هفتاد سجاده درآن خانه بکستردند و همه در آنجا نشستند شیخ در حجره شد و عیال را کفت تو چه دانی که چکونه عزیزانی رسیدند و در همه خانه معلوم من سه من آرد جو بود فرمود که قرصها پزند عیال مادهٔ درستی کرد و شیخ را

۱۴۶. مقابله شود با: قرآن، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۴۶.

ومهمانان را کفت آنچ کفت و شیخ تلطف می کرد آخر قرصها پخته شد سفره نهادند و نان خوش سر که بود شیخ کفت[۱۴۷] دست در زیر خوان می کن و نان بیرون می‌آر بشرط آنک سرپوش برنداری چون هفتاد کس را سفره نهادند آن زن کفت قرصها چندین نبود سرپوش برداشت آن قرصها همان بود که اول نهاده بودند شیخ کفت خادم را که خادم خیانت کرد اکر سرپوش برنداشتی تا بقیامت مسافران مرا نان بودی که هر کز سپری نشدی

چون[۱۴۸] از طعام خوردن فارغ[۱۴۹] شدند بوسعید کفت دستوری باشد تامقریان بیتی بخوانند شیخ کفت یا باسعید مرا پروای این نیست و نبودست ولکن بر موافقت نیکو بود

چون آغاز کردند مریدی بود شیخ را ابوبکر جاجرم نام سماع و ذکر در وی اثر کرد رک شقیقه‌اش سطبر شد و بشکافت و خون روان شد بو سعید سر بـرآورد و برخاست[۱۵۰]... بو سعید بـردست شیخ بوسه داد شیخ سه‌بار دست (۲ ۱ الف)[۱۵۱]... برجنبانید بوسعید شیخ را فرو کرفت و بنشستند پس بوسعید کفت بعزت عزیز که آسمان و زمین موافقت شیخ را در رقص آمدند وکـویند روزی چند کودکان در کاهوارها پستان مادر را نکرفتند پس شیخ کفت یـا ابا سعید مسلم کسی را بود سماع که چون پای برزمین زند کشاده تا تحت الثری بیند و زبر تا بعرش بیند پس شیخ بوسعید کفت که مرا باتو مشورتیست بسفر مبارک می‌روم و این جمع را باخود می‌برم کفت یا اباسعید ازهم اینجاباز کرد بوسعیدشنید ولکن مریدان نشنیدند بوسعید نیز بر موافقت شیخ کفت آری شما را دران دامغان رزقیست چون برفتند بدامغان رسیدند راه عراق بسته شد چهل شبانروز بدامغان بماندند

روزی بوسعید خادم را کفت بهرجانب که چهار پای یابی بکیر تا برویم

۱۴۷. عطار، ج۲، ص۲۰۵. ۱۴۸. عطار، ج۲، ص ۲۰۵، س۲.
۱۴۹. درنسخهٔ خطی فاریغ. ۱۵۰. ظاهراً ازقلم افتاده است.
۱۵۱. ظاهراً یك ورق ازقلم افتاده است.

بجانب بسطام چهارپای یافتند چون بخرقان نزدیک رسیدند راه کم
کردند شباروزی کرد برکرد می‌آمدند بوسعید کفت هیچ دانیت این
چه حالست کفتند شیخ داند کفت خرقانی ما را استغفار می‌فرماید چون
پیش شیخ درآمدند شیخ کفت یا اباسعید آن زمین بخدای بنالیده بود
که اولیاء خود را بمن رسان دعاش مستجاب کرده بودند ای ابوسعید
چرا چنان نباشی که کعبه بتو آید کفت این مرتبه مر تراست امشب با
ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب کفت ای ابوسعید بنکر
بوسعید خانه را دید که زیر سرشیخین طواف می کرد ابوالحسن کفت
اعوذبالله بوسعید حلقهٔ در کرفت و حاجت خواست
محمود سبکتکین نزدیک دیه خرقان فرود آمد کسی فرستاد که این زاهد
را بکوئیت کی سلطان غزنین بزیارت تو آمده است تو نیز از
صومعه بیرون آی و اکر تاملی کند برخوانیت (۲۱ب) اطیعوا الله و
اطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم[۱۵۲] شیخ کفت بکوی محمود را
که بوالحسن مشغول است بفرمان اطیعوالله بتو نمی‌تواند پرداختن
این سخن در محمود اثر کرد برخاست و تا در بیامد در نمی کشادند
محمود فرمود تا غلامان را جامهٔ کنیزکان در پوشیدند و جامهٔ سلطانی
ایاس را در پوشانید وخود سلاح کرفت بجای ایاس چون پیش شیخ
درآمدند دست محمود بکرفت و کفت خدای ترا فرا پیش داشت چرا
واپس می‌ایستی محمود کفت مرا پندی ده کفت این برخلاف بند کیست
مرادن بر شبه زنان نعوذبالله من سخط الله محمود کفت مرا وصیتی
کن کفت ای محمود چهار چیز نکاه‌دار پرهیز و نماز بجماعت و
سخاوت و شفقت بر خلق آنکاه کفت مرا دعا کوی کفت من خود
در پنج نماز ترا دعا می کویم کفت چکونه می کوئی کفت می کویم
الهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات کفت دعاء خاص می‌خواهم کفت ای
محمود عاقبتت محمود باد محمود بدرهٔ پیش شیخ نهاد شیخ فرمود تا قرص
جوینی پیش آوردند وکاسهٔ آبکامه یک لقمه بمحمود داد از درشتی

۱۵۲. قرآن سورهٔ ۳، آیهٔ ۳۲.

بکلوی درماند شیخ گفت ای‌محمود تو نان جو و آبکامهٔ نخوردهٔ
نمی‌توانی خوردن من نیز مثل این مالها نخورده‌ام نتوانم خوردن
چنانک نان جو درکلو تو در ماند امروز بقیامت مالهای تو نیز در
کلوی‌من درماند بردار که‌من این را طلاق باین داده‌ام رجوع نخواهم کرد
محمود گفت یا از ما چیزی قبول کن یا از خود ما را چیزی یادکاری
بده شیخ پیراهن خود بمحمود داد محمود بغزو سمنات شد چون ایشان
را دید که عدتی تمام‌داشتند نذرکرد که اگر ظفر مرا بود هرچه غنیمت
من بود صدقه دهم اتفاق شکست‌برلشکر اسلام افتاد (۲۲الف) وحمله
بقلب رسیدند در حال روی برزمین نهادوگفت بحرمت خرقهٔ این
عزیزکردهٔ توکه‌لشکر اسلام را بظفر عزیزگردانی در حال رعدی
و برقی‌وظلمتی‌ظاهرشدبرلشکرکافران تیغ‌در یکدیکر نهادند آن‌کافران
و می کشتندوهمه متفرق‌شدند ولشکراسلام‌ظفر یافت‌ومحمود همه شهرها
وقلعها بکرفت و غنیمت بسیارحاصل‌شد آن شب محمود شیخ را بخواب
دیدکه ای محمود چون خرقهٔ ما را شفیع آوردی چرا همه هند و
روم نخواستی نقل کرده‌اند که شیخ‌الاسلام عبدالله‌انصاری را بند
نهادند و به بلخ بردند گفت[۱۵۳] در راه بلخ اندیشه کردم تا من
بکدام بی‌ادبی درمانده‌ام یاد آمد مرا روزی به‌سجادهٔ شیخ ابوالحسن
خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم
استغفار آن کردم خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بربام برآورده بودند
از جهت سنکسار ویرا چون بذرشهر رسید مردی بیامد و شیخ‌اسلام را
دستها کشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن
چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه (بو) حسن را بخواب دیده
بودکه استغفار کرد بمن بخش ویرا

مریدی بود شیخ را با شیخ روزی می گفت خواجه اگر مرا وفات باشد و تو
زنده باشی بر بالین من حاضر شوی شیخ گفت اگر من رفته باشم وسی
سال برآمده بود چون بدر مرگ رسی من حاضر شوم اتفاق چنان بود

۱۵۳. درنسخه خطی تکرار شده است.

کی شیخ وفات کرد پس سی‌سال آن مرید را وقت رفتن آمد جمعی از مریدان درکرد نشسته بودند و دل‌تنکی می‌کردند تاکاه خانه روشن شد مریدانرا بانک برزد کفت خاموش باشیت که شیخ حاضر شد وکار برمن سهل کشت شیخ ابوعبدالله (۲۲ب) با جمعی از مریدان بزیارت شیخ ابوالحسن آمدند چون نزدیک رسیدند یاران کفتند ما حلوای کرم بر خاطر آوردیم شیخ ابوعبدالله کفت من از وی سوال کنم معنی الرحمن علی العرش استوی[۱۵۴] شیخ در خانقاه شد و خادم را کفت حلوای کرم ساز و در زمانی که شیخ ابوعبدالله رسید حلوای کرم بیرون آوردند و در پیش ایشان نهاد شیخ ابوالحسن یک لقمه حلوا برداشت و در دهان شیخ ابوعبدالله نهاد و کفت معنی الرحمن علی العرش استوی خدای داند پس شیخ ابوعبدالله کفت نیم‌روز با خرقانی صحبت داشتم این همه از برکات وی بود اکر روز تمام شدی تا چه منفعتها برداشتمی

شیخ ابوالحسن در ابتدا دوازده سال بعضی کفته‌اند هژده سال برین مواظبت کرد که نماز بجماعت بکردی و روی به تربت سلطان العارفین[۱۵۵] آوردی و زیارت وی بکردی و از آنجا باز پس برفتی تانماز بامداد بخانقاه خود آوردی سه فرسنک آمده بودی بعد ازین مدت از تربت ابویزید آواز آمد که وقت شد که بنشینی کفت ای شیخ همتی درکار من کن که مردی امی‌ام شریعت‌ندانم و قرآن نیاموخته‌ام آواز آمد که آنچ ما را بود ومارا داده‌اند همه از برکات تو بود کفت ای شیخ تو بدویست و اند سال پیش از من بودهٔ کفت بر خرقان وقتی کذرکرده بودم نوری دیدم که بر می‌آمد و بعنان آسمان برمیشد و سی سال بود تا به حاجتی درمانده بودم هاتفی آواز داد که آن نور را شفیع‌آر تا حاجت تو روا شود کفتم آن نورکیست کفت نور صدق بندهٔ است از بندکان خاص نامش علی کنیتش ابوالحسن آن حاجت بخواستم مقصودم برآمد پس آواز آمد (۲۳ الف) که یا اباالحسن بکوی

۱۵۴. قرآن، سورهٔ ۲۰، آیهٔ ۵. ۱۵۵. سلطان العارفین لقب ابویزید بسطامی است.

اعوذبالله ابوالحسن کفت که چون خانقاه آمدم قرآن همه ختم کرده‌ام[۱۵۶]
احمد حرام (؟) خادم را کفت روزی شیخ ابوالحسن کفت امروز
چهل سال است تا خدای جل جلاله در دل من جز یاد خود نمی‌بیند
ازیراک در دل من جز یاداونیست مکر خاطری بی‌دوام مملکت یاد
حق دارد بردل من چهل سالست تا نفسم شربتی دوغ ترش میخواهد تا
دمی آبسرد نداده‌ام و این ذاک هیهات هیاهات آنکاه روی بمن
کرد کفت ای جوانمرد هذا فی المشاهدة وهذا فی المعاملة و هذا
وصلوا الی الحق آنکاه کفت تو ندانی که هلاک مردم در چیست
کفتم شیخ بهتر داند کفت اعطاء المرادات لنفسه وطاعة النفس فی
الشهوات و تأخیر المعاملات الی متی و حتی و سوف و لعل وقتی که
بوسعید بخرقان رسید عیال شیخ ابوالحسن فرزندی بیرون فرستاد تا شیخ
ابوسعید دست بسر او فرود آورد بوسعید کفت جائی که شیخ ابوالحسن
باشد بمن حاجت نباشد و هم بکریست هم تو ای شیخ دست برسرما
فرود آر پس شیخ کفت ای بوسعید سخنی بکوی کفت ادب نبود درین
حضرت فصاحت نمودن کفت ای بوسعید بولایت شما رسم بود جلوه
کردن عروس را کفت بود کفت درآن جمع ازنظارکیان کسی باشد که اکر
روی بکشاید عروس خجل شود پس بوسعید سخن آغاز کرد کویند عیال
شیخ پیوسته با شیخ در خصومت بودی شیخ بوسعید درمیان سخن

۱۵۶. این داستان نمونهٔ ویژه‌یی است براین‌که درمیان درویشان به‌یاری سلسله دشواریهای زمانی را برطرف می‌کرده‌اند. صوفیان کوشش بسیار داشته‌اند که شیخ خودرا بایکی ازمشهورترین مشایخ پیشین مربوط سازند. بدین‌سان پدیدهٔ خودویژهٔ مریدی پس از مرگ نمودارمی‌شود که درزندگینامه‌های درویشان بسیار زیاد آن را می‌بینیم. در سلسلهٔ نقشبندی که این کار بسیار انجام گرفته، چنین مشایخی را پیرو مذهب اویسی (به‌نام اویس قرنی) می‌نامیدند. مقابله شود با رسالهٔ قدسیه، ص ۵۸: «معنی اویسی آن‌است که حضرت شیخ‌طریقه، شیخ عطارقه، گفته‌اند قومی از اولیاءالله عزوجل باشد که ایشان را جز زیاده مشایخ طریقت وکبرای حقیقت اویسیان نامند وایشان را در ظاهر حاجت به‌پیری نبود، زیراکه ایشان‌را حضرت رسالت صلعم درحجرهٔ عنایت‌خود پرورش می‌دهند بیواسطهٔ غیری‌چنان‌که اویس را داده رض واین‌عظیم مقام بود وبس عالی تاکه را اینجا رسانند واین دولت به‌که روی نماید.»

روی سوی خادم کرد و کفت عیال شیخ را بکوی که وقت شد که نیز خصومت نکنی کویند بعد از آن هرکز خصومت نکرد

مریدی از مریدان (۲٤ب) شیخ مدتی التماس کرد که ای شیخ مرا دستوری ده تا بکوه لبنان و مسجد شونیزیه به بغداد شوم و قطب عالم را زیارت کنم دستوری یافت بکوه لبنان رسید جمعی دید نشسته روی بقبله کرده و جنازهٔ پیش ایشان نهاده مردی برآنجا کفتم چرا نماز نمی کذاریت یکی کفت انتظار قطب عالم می کشیم که امام ماست و پنج نماز حاضر شود تا درین بودیم که شیخ را دیدم که فراز آمد بر همان هیات که در خرقان می کردد پیش شد و نماز افتتاح کرد مرا غشی افتاد چون بخود آمدم کوری دیدم آنجا نهاده و هیچ کس آنجا نمانده بودند چون وقت نماز فریضه در آمد از هر طرفی روی بدین مقام آوردند پرسیدم که امام شما را نام چیست کفتند که ابوالحسن خرقانی حکایت خود با ایشان در میان نهادم تا شفیع شوند تا از من عفو کند و دیکر آنک مرا بمقام خود برد چون[157] قامت فریضه بکفتند هم شیخ را دیدم در پیش ایستاده و نماز کرد و من از هوش بشدم چون بخود آمدم خود را بر سر چهار سوی ری دیدم روی بخرقان کردم چون از در خانقاه در آمدم خواجه کفت هرچه بویرانی دیدی آنرا بآبادانی نکوئی که از خدای خود خواسته‌ام تا در هر دو جهان مرا پوشیده دارد و مرا کس ندید مکر ابویزید اند کی

شیخ خیر ابوالقاسمان کفت زیارتهاء شام بکردم چون بغداد آمدم مرا کفتند غلام میادانی را دیدهٔ و زیارتش کردهٔ که وی قطب عالم است و از شاکردان شبلی است رحمه‌الله باز کشتم و بطلب وی شدم چهار-سد فرسنک در دیهی از دیهای شام یافتم ویرا در انبوهی نتوانستم دیدن تا روزی دیدم ویرا بر غرفهٔ سلام کردم دست دراز کرد و نام حشم برداشت خادمش بعصابهٔ بربست آنکاه کفت و علیک‌السلام از کجائی (۲٤ الف) کفتم از خرقان کفت بچه کار آمدهٔ کفتم بزیارت

۱۵۷. درنسخهٔ خطی جن.

کفت آنجا هیچ مردی نیست کفتم هست کفت کیست کفتم ابوالحسن۔
خرقانی پیر منست کفت هیچ سخن وی یاد داری بکوی کفتم وی
می کوید که شب نواله کم کن پیر از هوش بشد چون بخود آمد کفت
ای خادم طشت بیار بیاورد پیر را پاره پاره جکرش برآمد

در ریاضت نفس و درعبادت سنت شیخ آن بوده است که شب در آمدی
غلی بر کردن نهادی و کلیم در پوشیدی و بند آهنین بر پای نهادی
و تازیانه حامن[۱۵۸] داشتی چون نفس سستی کردی نفس را بدان
ادب کردی

درمرک غریب ابوالحسن بدعا خواسته بود که خدایا غربا را درخانقاه
من مرک مده که ابوالحسن طاقت مرک غریب ندارد که آواز در دهند
که غریبی در خانقاه ابوالحسن کذشته شده است

در حلال خوردن مردی بودست مرید شیخ ابوالحسن و بر جمع مریدان
آمدست بنزدیک شیخ که مارا مریدان‌اند و ایشان هم مرید شمااند
مدتی دراز شد تا ایشان را آرزو افتاده است که ایشان مردمان کوسپند
دارند ومال ایشان حلالست تا کوسپندی چند خادم خانقاه را مدد کنند
شیخ کفت مرا خدای جل‌جلاله کفت بایست تومن راست کنم اکر
قبول کنی که دیکر بار التماس نکنی این بار اجابت کنم بشرط حلالی
تا شریف کوسپندان جمع کرد و آورد چون شیخ را خبر کردند بیرون
آمد از خانقاه آستین بجنبانید بعضی کوسپندان بخانقاه در آمدند و
بعضی کریزان شدند بحالهٔ که کس ایشانرا بخانقاه نتوانست در آوردن
باز سوی خصمان باز رفتند چون تفحص کردند معلوم شد که آنها که
در نیامدند با[۱۵۹] ... بوده‌اند

شبی‌از شبها خادمه ترشی ساخته بود و درآن جکندر کرده (۲۴ ب) از
باغی که شیخ آنرا بدست خود ساخته بود و سنت شیخ آن بودست که
تا نماز خفتن نکردی طعام نخوردی کفتی که ای خداوند تا از خدمت
تو فارغ نشوم تن را بهره ندهم بعد از نماز خفتن طعام پیش آوردند

۱۵۸. خوانده شود: چرمین. ۱۵۹. آسیب دیده است.

کفت ازین طعام تاریکی می‌آید دیکر روز در آن باغ رفتند و تفحص
کردند والی‌آب مردمان بجور کرفته بودست تا بغلات خود برد سربندرز
خواجه کشاده بودست و از آن آب در آمده و آن جکندر آب‌خورده
اثردعا شیخ پسری را بجائی فرستاد دزدان درآمدند و هرچه داشت از
رخت و کاله جمله را بردند پسر برهنه در آمد بنزدیک شیخ زن شیخ
بنزدیک‌شیخ آمد که‌ای پیر یکی پسر را کشتند درمسجد و این را عایق
کردند نه از آن‌دانستی‌و نه ازین وآنکاه‌سخن‌ازملک وملکوت کوئی با
مردمان شیخ کفت ای امه‌الله غضب مکن‌امشب کالها بیارند کفت این
مالیخولیاست که دزدان چیزی‌باز آرند چون مردمان بخفتند کسی در
خادم‌بکوفت وکفت‌رختهای‌پسر خواجه آوردیم‌مکرمصلی که آنرابکسی
داده بودیم‌ما درخواب بودیم که آتش‌درخانه‌وقلعهٔ ما افتاد از آن بیم
رختها آوردیم خادم در آمد و شیخ را خبرکرد وکفت مصلی نیاوردند
کفت‌آری مصلی‌را دیدم که‌پیرترکی بر وی نمازمی کذارد شرم داشتم
بر وی ماندم
وجمعی ازمریدان ابوسعید قدس‌الله‌روحه با خود اندیشه کردند که‌چون
ما درخانقاه شویم شیخ ما را انکورسیاه و سپید دهد چون پیش شیخ
درآمدند کفت‌هرکه بنزدیک پیران بامتحان شود زیارتش مقبول نبود
و پیران را خود (۱۷ ب) بخلی نبوده است دست درآستین کرد و نان
کردم و دو خوشه انکور یکی سپید و یکی سیاه پیش ایشان نهاد
پنجاه مرد از آن سیر بخوردند
ونیز شنیدم که این مهام‌ابوعلی‌سیاه بوده است قدس‌الله روحه‌العزیز
تم کتاب‌نورالعلوم‌لیلة‌الاثنین‌الرابع من ذی‌القعده سنه ثمان و تسعین
و ستمایه علی‌یدالعبدالراجی رحمة ربه المذنب المستغفرلسوالف دینه
محمودبن علی بن‌سامه اصلح الله احواله و انجح امواله و الحمدلله
اولا و آخرا باطنا و ظاهرا والصلوة علی‌رسوله المصطفی‌و آله الاخیار
واصحابه الابرار

دو غزل باباکوهی شیرازی

غزلهای باباکوهی شیرازی[1] که در زیر می‌آید از دیوان او که متن و ترجمهٔ آن [به‌روسی] آماده چاپ گردیده، اقتباس شده است. برای تهیهٔ این چاپ، از ۳ نسخهٔ خطی معلوم در اروپا استفاده شده است:

۰۱ مجموعهٔ موزهٔ بریتانیا (B)[2]

۰۲ نسخهٔ خطی دانشگاه [لنینگراد]، شمارهٔ ۱۱۴۴ (U)

۰۳ نسخهٔ شخصی جاوید با و.آ. ژوکوفسکی (Z)[3]

ابو عبدالله علی‌ابن محمد شیرازی مشهور به ابن باکویه یا (چنان که تا امروز او را در ایران می‌نامند) باباکوهی، مؤلف کهنترین دیوان صوفیه است که به‌شکل کاملتری تا روزگار ما رسیده است. او که تشنهٔ فراگرفتن دانش بود، به روزگار جوانی، برای تحصیل نزد شیخ ابوعبدالله‌ابن خفیف (متوفی به‌سال ۳۷۱ هجری

۱. در بارهٔ باباکوهی بنگرید: ۱- شیرازنامه (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، No 576 f (B695) ورق ۷۱ب)؛ ۲- هفت‌اقلیم، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، No 603 Bc (C605)، ورق۷۶ ب)؛ ۳- سفینةالاولیاء، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی No 58 (C521) ورق ۱۶۸ب)؛ ۴- خزینة‌الاصفیاء، ج۲ص۲۲۹؛ ۵- فارسنامه، (تهران، چاپ‌سنگی، ص۱۵۷)؛ ۶- مجمع‌الفصحاء، ص ۴۸۷؛ ۷ - ریاض‌العارفین، ص ۱۲۶؛ ۸- طرایق‌الحقایق، ج ۲، ص۲۲؛ ۹- نامهٔ دانشوران، ج۳، ص۷۰؛ ۱۰- تاریخ‌گزیده، ص ۷۸۵؛ ۱۱- بوستان، چاپ پلتس، ص۱۸۱؛ ۱۲- حاجی خلیفه، ج۱، ص ۱۸۷؛ ۱۳ - جامی، نفحات‌الانس، ص ۳۵۲؛ ۱۴- Rieu, *Catalogue*, Supplement, P. 179 a؛ ۱۵- ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص۱۰۶،۲۶۹؛ ۱۶- Massignon, *Quatre textes*, P. 15, 17؛ ۱۷- Amedroz, *JRAS* 1912, P. 556, 1089

۲. من از نسخهٔ عکسبرداری شده‌یی بهره گرفتم که طبق تقاضای و. آ. ژوکوفسکی، تهیه شده بود.

۳. شرح مفصل نسخ خطی دوم وسوم درسر سخنی که نگارنده بر چاپ متن دیوان نگاشته، داده شده است. علامت U* برای نشان دادن‌حواشی نسخهٔ خطیU به‌کار رفته است.

۹۸۱ـ۸۲ میلادی) ملقب به «شیخ کبیر» شاگرد الاشعری[۴] پیشوای فقیهان اهل سنت می‌رود وپس از آگاهی برهمهٔ ریزه کاریهای کلام سنت، استاد را ترک می کند، درمشرق اسلامی به‌گشت‌وگذار می‌رود و به‌گرد آوری روایاتی دربارهٔ پیامبر وسایر شخصیتهای برجستهٔ اسلام می‌پردازد.[۵] گردش روزگار، او را به نیشاپورکه در سده‌های دهم و یازدهم میلادی مرکز تعلیمات صوفیه بود می کشاند و در آنجا با شخصیتهای بزرگ تصوف، چون القشیری، السلمی و شیخ ابوسعید ابوالخیر روبرو می‌گردد.[۶] او از هواداران گروه اعتدالی تصوف (القشیری و السلمی) می‌شود و پس از مرگ السلمی (متوفی به‌سال ۴۱۲ هجری/ ۲۲ــ۱۰۲۱ میلادی) در خانقاهی که سلمی در نیشاپور تأسیس کرده بود، مقام پیر را به دست می‌آورد.[۷] نمی‌توان تعیین کرد که او چه‌مدت در این مقام بوده است، تنها می‌دانیم که او چندسال پیش از مرگ به‌شیراز آمد، درآنجا رحل اقامت افکند و در غاری درکوه منزوی شد وماندهٔ روزهای عمر را در آنجا سپری کرد، درآنجا مرد و همانجا نیز به‌خاک سپرده شد (سال مرگ: ۴۴۲ هجری /۵۱ــ۱۰۵۰ میلادی).[۸]

دیوان او روشنگر این است که نامبرده برعلوم الهی دوران خود تمام و کمال آگاه بوده است. تقریباً همهٔ اصطلاحات صوفیانهٔ پسین در دیوان او هست؛ از این رو این دیوان برای پژوهش ــپیرامون دوران نخست تصوف اهمیتی استثنایی می‌یابد. جز آثار شعری، برآثار علمی او نیز آگاهی داریم که قطعه‌یی از یکی از آنها ــزندگینامهٔ الحلاجــ که ماسینیون آن را چاپ کرده است[۹] و نیز اخبار العارفین[۱۰] و اخبار الغافلین[۱۱] که هنوز بدست نیامده‌اند، از آن جمله‌اند.

۴. بنگرید: شیرازنامه، تاریخ‌گزیده.
۵. بنگرید: هفت اقلیم، رهنمونهای عبدالله انصاری.
۶. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید؛ جامی، نفحات‌الانس.
۷. جامی، نفحات‌الانس.
۸. بنگرید: شیراز نامه؛ تاریخ‌گزیده وجزاینها. ذهبی (بنگرید: Amedroz, ibid) تاریخ مرگ او را ۴۲۸ هجری/ ۳۷-۱۰۳۶ میلادی آورده است، اما این اشاره یگانه استثناء در این مورد است (Massignon, *Quatre textes*, P. 15).

9. Massignon, *Quatre textes*

۱۰. حاجی خلیفه

11. Massignon, *Quatre textes*, *P.* 15

۱

(B : ورق ۱۳۶ ؛ U: ۱۰۸ ؛ Z : ۱۰۸)

بـبط حرصم بمرد و بلبلان شد — خروس شهوتم باز جنان شد
ز زاغ امنیت در خوف بودم — بکشتم زاغ وخوفم در امان شد
پراز طاوس مال و جاه کندم — چوعیسی جان[12] من برآسمان شد
بدان که چارمرغ این چار طبع است — که اندرچارطبع ارکان‌عیان[13]شد[14]
زخون و بلغم و صفرا وسودا — شتا صیف و بهار آمذ خزان شد
بسیط روح را اینها نباشد — مرکب داند این کز خاکدان شد
زطبع تن[15] چو کوهی شست دل پاک — به دریای محیط بیکران شد

۲

(B : ورق ۱۵٤ ؛ U: ۲۲۸ ؛ Z : ۲۰۱)

دوش از صومعه در میکده[16] رفتم سحری
تا بیابم ز خرابات نشان و خبری
بر در دیر مغان مغبچکان[17] را دیدم
آن یکی[18] بودچوخورشید و دکرچون[19] قمری
از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد
سینه برسینهٔ من زد[20] ز صفا سیم بری[21]
بوسها برلب من داد و قدح پیش آورد
کفت ما را به جز این نیست به عالم هنری
نوش کردم قدحی چند ازآن جام طهور
دیدم از پرتودیدار به جان در[22] اثری

۱۲. U* روح. ۱۳. B جدا.
۱۴. U* که اندر چار ارکانها روان شد.
۱۵. U* به چاه‌تن. ۱۶. B میکده در صومعه
۱۷. U* مغبچهٔ ۱۸. UB* آن‌که او
۱۹. U* وبه‌شکل ۲۰. B نه
۲۱. B وزری ۲۲. U* پرتو انوار به‌جانم

کشف شد سر ازل تا به ابد در یکدم
برمن از عالم اسرار کشادند دری
کوش جان را بکرفت و قدحی دیکر داد
کفت بشناس مرا از خود و از هر بشری
کفت کوهی که منم جمع به اسما وصفات
هرچه بینی به‌جهان خشک وتری[۲۳] خیروشری

نگارنده سودمند می‌داند توضیح برخی از مظاهر نمادی این غزلها را از واژه‌نامهٔ اصطلاحات صوفیه که آن را به‌عبدالرزاق کاشانی نسبت می‌دهند (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 1810> Nov. 29 و <C 1151> Nov. 234 bis) نقل کند:

(ورق ۱۱ الف) میکده عبارت از مناجات و طریق محبتست.
(ورق ٦ ب) خرابات عبارت از خرابی بشریت است.
(ورق ۸ الف) بوس عبارت ازاستعدادقبول کیفیت کلامست به‌طریق که قبول کند علمی و عملی را از صوری و معنوی.
(همانجا) قدح احوال را کویند.
(ورق ۱۱ الف) باده عبارت از عشق است یعنی فیض.

با نهادن این معانی به‌جای واژه‌های مربوطه، به‌تعبیر غزلها در روح شرح تصوف موفق خواهیم شد.

۲۳. U* ترو

افسانه‌های افلاکی در غزل باباکوهی

در دیوان باباکوهی شیرازی[1] غزلی است که چون مظاهر نمادی آن برای شعر صوفیه عمومیت ندارد، شایستهٔ توجه بسیاری است. و نیز چون این دیوان تا این زمان چاپ نشده است نگارنده متن کامل و ترجمهٔ روسی آن را نقل می‌آورد و سپس سطرهایی پیرامون توضیح انگیزهٔ پیدایش آن می‌نگارد.[2]

از شمع ماه روی تو پر زیور[3] آفتاب
در مشعل فلک به مثل اخگر آفتاب

خورشید لایزال زلا شرق[4] چون بتافت
کشتند ذره‌ها همه مه پیکر آفتاب

از آب و رنک[5] لعل لب آبدارتو[6]
دارد به جام لعل می انور آفتاب

هر جا قدم نهد[7] صنم مه‌لقا روان
از خاک پای دوست بر آرد سر آفتاب

از پرتو جمال‌تو ای پرتو آله
ذرات کاینات بسوزد در آفتاب

عشقت چو در دو کون خروسی‌بودسفید[8]
شد[9] آسمان چو[10] بیضه درو اصفر آفتاب

۱. برای علائم مشخصهٔ کتاب بنگرید: دوغزل باباکوهی شیرازی.
۲. B: ۱۲۱؛ U: ۲۴؛ Z: ۴۲   ۳. B آذربه
۴. مقابله شود با قرآن، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵.
۵. B رنگ و آب   ۶. B او   ۷. نهم
۸. سفید بود   ۹. U،Z چون   ۱۰. U، Z و

از رشک روی ماه تو ای آفتاب جان
بیرون[۱۱] کشد زجسم بشرجان در آفتاب
از آفتاب روی تو کوهی چو ماه شد
بخشد به آفتاب کرم زیور آفتاب

شاعر ردیف آفتاب را برای این غزل کوچک برگزیده و بدین‌سان ناچار شده است که همهٔ ابیات را به‌گونه‌یی با این نماد مربوط سازد. ممکن است همین ضرورت راتوضیحی بر پیدایش قیاس آسمان با بیضه وآفتاب با زردهٔ تخم مرغ [اصفر] که بر زمینهٔ تصوف مایهٔ شگفتی است بدانیم که با پیدایش نماد خروس‌سفید پیچیده‌تر نیز شده است. شکل دشواری که شاعر برگزیده است می‌توانسته او را وادار سازد که نمادهایی غیر عادی به کار برد. اما نمی‌توان چنین پنداشت که همهٔ آنها زادهٔ تخیل کوهی هستند. از سوی دیگر پیدایش این تجسمها را در زمینه‌یی اسلامی توضیحی نیست و دراینجا، پژواك سایر اعتقادات را می‌بینیم که ریشهٔ آنها در دوران باستان است.

اما روشن ساختن دقیق سرچشمهٔ آنها وظیفه‌یی است بی‌اندازه دشوار و حتی غیر قابل حل. ل.گری در مقالهٔ *Cock*[۱۲] سه کیفیت ویژهٔ خروس را نشان می‌دهد که انگیزهٔ کارگرفتن از آن در بسیاری از نمادهای افسانه‌یی شده است. این ویژگیها، همانا تیزهوشی (پاسدار و مژده دهندهٔ بامداد) جنگاوری و شهوترانی‌اند. بازتاب ویژگی نخست، تمام و کمال درآیین زرتشت هست و در آنجا خروس همسفر سرائوشی دشمن دیوهاست و با خواندن خود دیوها را به‌فرار وامی‌دارد.[۱۳] خروس در ایران باستان از حرمت ویژه‌یی برخوردار بوده و گواه این گفته آن است که در ادبیات یونانی نام Περσιχὸς ὄρνις پرندهٔ پارسی[۱۴] به آن داده شده است. اما هنوز هیچیك از اینها امکان‌نمی‌دهد از مفهومی که‌مشخص گردیده است به‌نقش فلکی آن منتقل شویم. هند، خروس را به خورشید وابسته کرده و آن را قربانی ساویتارا می کند. ظاهراً یونان نیز آن را با خورشید مربوط می‌دانسته است. به‌گواهی زندگینامه‌نویسان، بابا کوهی به جهانگردی پر آوازه بوده و می‌توانسته در سیاحتهای خود به‌هند نیزگذر کرده باشد.

۱۱. B بردر U* دربر

12. Hastings, *Encyclopaedia*, P. 694.

۱۳. بنگرید: *Sraosavareza*. vol. XVIII,14sq.; *Bundahisn*, XIX, 33

۱۴. گری *Aristophanes Aves*, 483-485, 833-835 و جزاینها را نقل می‌کند.

اما اگر حتی او به هند نیز رفته باشد، نمی‌توانسته است چنین آشنایی ژرفی با مراسم مذهبی آنجا پیدا کند. بیش از همه، این گمان پیش می‌آید که ما در اینجا بازتاب رشته افسانه های دیگری را می‌بینیم، که آگاهی ما بر آنها تا به‌امروز بسیار اندک است. شاید مرغ بی‌بال و پر عطار نیز از همان فرهنگ عامیانه که برای ما ناشناخته است، سرچشمه‌گرفته باشد.[۱۵] انگیزهٔ این که مرغ در غزل باباکوهی به خروس بدل شده است، شاید سومین ویژگی آن یعنی شهوترانی باشد. باباکوهی شهوت‌پرستی خروس را می‌داند و این نکته، در غزل او در دو غزل باباکوهی شیرازی از نگارنده مشهود است.[۱۶] در اینجا کوهی تجسم خروس فلکی را با تجسم عشق مربوط می‌کند و در نتیجه‌گذار از مفهوم مرغ مادر به‌خروس منظر کاملاً منطقی است.[۱۷]

پدیدارشدن نماد تخم‌مرغ (بیضه) دشواریهای دیگری پدید می‌آورد. از زبان باباکوهی، درك چگونگی ارتباط خروس با بیضه دشوار است. اما در هر صورت خروس همچون عشق فلکی، پیش از بیضهٔ جهانی، وجود داشته، که طبیعتاً بسیار شگفت‌انگیز است. شاید توضیح این نکته نیز چنین باشد که در نگارش آغازین افسانه به جای خروس، مرغ بوده است.

نماد بیضه نیز ما را دوباره به کهنترین افسانه‌های فلکی باستانی باز می‌گرداند و در اینجا نیز استوار ساختن آن بر زمینهٔ افسانه‌های ایرانی امکان ندارد. افسانهٔ مربوط به‌بیضهٔ جهانی در دوران باستان سخت‌گسترش داشته است. ما این افسانه را هم درکیهان شناخت یونان باستان می‌بینیم وهم درکیهان شناخت هند[۱۸] وفنیقیه[۱۹] و مصر.[۲۰] اما در اینجا نیز پیدا کردن رشتهٔ پیوند و ایجاد طرح مشخص چگونگی

۱۵. دربارهٔ آن بنگرید: بلبل‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی، سری‌نوین ۲، ورق ۲۲۳ الف ونیز وستوك، کتاب۲، ۱۹۲۳. نگارنده در بارهٔ این موضوع مقاله‌یی زیر عنوان کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار نگاشته است. (بنگرید: صفحات بعد. ه. ت.)

۱۶. بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی، پیشین. ه. ت

۱۷. لازم به یادآوری است که در زبان زندهٔ فارسی مرغ بجز پرنده معمولاً نشان دهندهٔ ماکیان است.

18. *Satapatha Brāhmana*, XI,1,6.

۱۹. تودایف، ص ۴۹.

20. *Erman*, S. 29,83,157. «*Ein Ei, aus dem der Sonnengott ausgekrochen*».

اقتباس، دشوار است. اگر توجه کنیم که در کیهان شناخت تصوف، همانندی کاملی در الدرة البیضاء یعنی مروارید سپیدی می‌بینیم که از آن، همهٔ کیهان هستی می‌یابد،[۲۱] در اینجا نیز دوباره با سرچشمهٔ ناشناخته فولکلور صوفیه، روبرو می‌گردیم. البته این نظریات مسأله‌یی را که دربرابر ماست حل نمی‌کند؟ از این گذشته، شاید این مسأله اصولاً قابل حل نباشد. اما در کارهای بعد باید آن را در نظر گرفت و درک این ضرورت نگارنده را وادار ساخته است که این پدیدهٔ شگفت را خاطرنشان سازد.

۲۱. دربارهٔ آن بنگرید: کیهان شناخت تصوف درآثار فریدالدین عطار.

باباکوهی

سرسخنی بر دیوان

۱

چ. ریو در افزودگیهای خود بر فهرست نسخ خطی فارسی موزهٔ بریتانیا نخستین‌بار در اروپا، از دیوان باباکوهی یاد کرده و شرح مفصلی پیرامون این دیوان نگاشته‌است.[۱] ریو با توجه به‌نوشته‌های صفحهٔ آخر این نسخه، که در آنجا این کتاب دیوان شیخ علی باباکوهی نامیده شده، کوشیده است تا نام مؤلف را بدقت مشخص سازد. شرحی که در شیرازنامهٔ معین شیرازی[۲] نگارش یافته به‌ریو امکان داده است تا شیخ ابو-عبدالله محمدابن‌عبدالله شیرازی را، که به سبب زندگی در واپسین سالهای عمر در انزوا درکوههای نزدیک شیراز، به‌باباکوهی شهرت یافته است مصنف این دیوان بداند.[۳]

این باباکوهی شاگرد شیخ‌شهیر ابوعبدالله محمدابن خفیف شیرازی[۴] مشهور به شیخ کبیر (متوفی در ۲۳ رمضان ۳۷۱ هجری — ۲۰ مارس ۹۸۲ میلادی درشیراز)

1. Rieu, *Catalogue*, Supplement, No 271.

۲. Rieu, *Catalogue*, Vol. I, p 204. کتابی است دربارهٔ تاریخ شیراز از آغاز تا سال ۷۴۴ هجری قمری نگارش بوالعباس احمدابن ابوالخیر ملقب به‌معین.

۳. ظاهراً ریوتردید نداشته‌است براین‌که این هردو، یك نفر بوده‌اند و باآن‌که در شیرازنامه هنگام تعیین نام باباکوهی، او را علی نمی‌نامند، ریواطلاعات شیرازنامه را نقل و آن را با اطلاعات شدالعذار (بنگرید: *Rieu Catalogue*, Supplement p. 461) تکمیل، و درعین حال شرح زندگی را با واژه‌های *Ali Baba Poetically Surnamed Kuhi*... آغازکرده وبدین‌سان نامی راکه درنسخهٔ خطی‌آمده ودر دونسخهٔ دیگر که‌ذکرآنها رفت، نیست، نگاهداشته است.

۴. چ. ریو *Khafif* را ذکر و *ibn* را حذف کرده است.

بوده است. در شدالعذاد مرگ باباکوهی در سال ٤٤٢ هجری قمری/ ٥١-١٠٥٠ میلادی آمده است و ریو در شرح نسخه خطی پیش‌گفته، این اشاره را آورده است. چ. ریو، خود دیوان را بررسی نمی کند (که به‌خوبی مفهوم است) و تنها به‌اشاراتی کلی به‌این نکته بسنده می کند که دیوان از اشعاری معنوی به‌شکل غزل تشکیل یافته که به‌ترتیب الفباست و در پایان آن نیز چند رباعی آمده است.

اندکی بعدهٔ. اته[5] دراثر معروف خود پیرامون تاریخ ادبیات ایران نظریات چ. ریو را گسترش داد. اته با نگه‌داشتن اطلاعات مربوط به‌زندگینامه، که آن را چ. ریو گردآوری کرده است (حتی نام علی‌بابا) به‌اهمیت این‌نکته اشاره می کند که این دیوان کهنترین دیوان صوفیه است که تا زمان ما رسیده است. او هنگام توصیف از سبک‌کوهی اشعار او را hymnenartig — سرود مانند نامیده ودر تأیید نظریات چ. ریو خاطرنشان می‌سازد که تنها توحید موضوع این غزلهاست. هـ. اته نیز همانند چ. ریو تردیدی ندارد که این اشعار، از باباکوهی است. از این‌گذشته، او در این چکامه‌ها نمونهٔ ویژهٔ دوران‌گذار از سردرگمی اعتدالی صوفیه را به‌سوی تصوفی گسترده‌تر و کاملتر می‌بیند. هـ. اته می‌گوید که باباکوهی هنوز خود را از احکام ظاهری اسلام آزاد حس نمی کند. راه عرفانی او از مقام شریعت آغاز می‌گردد که مراعات دقیق آن برای همهٔ مسلمانان حتمی بوده و به‌عقیدهٔ باباکوهی، شرط ناگزیر پیشرفت واقعی در مراحل عالی (طریقت، معرفت، حقیقت) است. در عین حال اته می‌گوید که باباکوهی بر فناء که وحدت عرفانی و فرورفتن صوفی دردریای هستی مطلق است و از نیروانای بودایی سرچشمه‌گرفته، و یا حداقل تقلیدی از آن است آگاهی دارد.[6] هـ. اته درپایان شرحی که در بارهٔ باباکوهی داده است چنین نتیجه می‌گیرد که میان تعلیمات شاعر ما با موارد مشابه در شاهنامه و بویژه با داستان مشهور ناپدیدشدن اسرارآمیز کیخسرو، به‌گمان او همانندی وجود دارد.

توضیحات ریو و اته توجه و.آ. ژوکوفسکی ایرانشناس نامی روس‌را به‌خود معطوف داشت و او درك كرد که دیوان باباکوهی برای مطالعه وبررسی اشعار صوفیه چه اهمیت بزرگی می‌تواند داشته باشد. او بر آن شد تا متن انتقادی دیوان را منتشر سازد و برای این کار نسخه‌های عکسبرداری شدهٔ موزهٔ بریتانیا را به‌دست آورد وطبق

5. Ethé, *Glph* S. 212 sq. 6. *Ibid*, S. 273

شیوه و سبک خود، کار را بارونویسی متن آغاز، و به‌دقت ترتیب متن و شماره‌گذاری غزلهای جداگانه را رعایت کرد.[۷]

او می‌بایست بزودی درک می کرد که نسخهٔ موزهٔ بریتانیا این امکان را نمی‌دهد که متن قانع کننده‌یی چاپ شود و لازم است نسخهٔ دیگری یافته شود، که بدون آن اصلاح کردن تحریفات بیشمارمتن کاری عملی نخواهد بود. او به‌یاری شاگردان خود در ایران به‌جستجو پرداخت، اما سالها از پی هم سپری می‌شد و تلاشها به‌ثمر نمی‌رسید. در این مدت، او به‌گردآوری مطالبی برای زندگینامهٔ شاعر پرداخت و دربارهٔ نتایج کار خود در ۲۰ آوریل ۱۹۰۲ میلادی، گزارش کوتاهی به‌شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روسیه ارائه کرد.[۸]

سرانجام در سال ۱۹۱۴ میلادی، جستجوها در ایران به‌ثمر رسید و و. آ. ایوانف[۹] و آ. آ. رماسکویچ[۱۰] دو نسخه از دیـوانی را که اینهمه در جستجویش بودند در شیراز پیدا کردند.[۱۱] با آن که هر دوی این نسخه‌های خطی بسیار تازه بودند، این امکان به‌دست آمده بود که متن نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا[۱۲] مورد آزمایش قرارگیرد. نسخهٔ U سودمندتر بود زیرا نسخهٔ Z رونوشت فشرده‌یی از همان متن و به‌خط همان نساخ بود. کار و. آ. ژوکوفسکی با شماره‌گذاری غزلهای دو نسخهٔ خطی آغاز شد و سپس این شماره‌ها را درکنار شماره‌های غزلهای نخستین متن رونویس شده، نهاد.

اما زمان برای این کار مناسب نبود. جنگ مانع شد که کار به‌پایان رسد و مرگ، این کار دوست خستگی‌ناپذیر را از ما گرفت و نگذاشت این پژوهش خود را

۷. این نسخه دربایگانی او هست و نگارنده امکان یافت برای چاپ‌کنونی از آن بهره‌گیری کند. باید تذکر بدهم که این نسخه دربرخی موارد به‌نگارنده یاری پرارزشی کرده است ولی بطورکلی در رونویسی رعایت احتیاط نشده و ثابت می‌کندکه در اینجا با نخستین شالودهٔ متن سروکار داریم.

۸. متأسفانه در بین کاغذهای او اثری از این گزارش به‌دست نیامد وما تنها دراین‌باره‌صورت جلسه بسیارکوتاهی در دست داریم که در نوشته‌های شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روسیه چاپ شده‌است. بـدین سان برنگارنده بود که بـدون امکان بهره‌گیری از نتایج کار دانشمندفقید، کار را از نوآغازکند.

۹. نسخهٔ خطی او با علامت Z نشان داده می‌شود.

۱۰. علامت آن U است.

۱۱. شرح آنها با تفصیل در صفحات بعد می‌آید.

۱۲. علامت آن B است.

به‌پایان برد. ترجمهٔ غزل شمارهٔ ۶ چاپ ما[۱۳] آخرین سطرهایی بود که به‌دست او نگاشته شد. جز این ترجمه و رونوشت نسخهٔ خطی، ازکار او اثری بر جای نمانده است.

پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی، دیوان باباکوهی دو باره به بوتهٔ فراموشی سپرده شد و در میان همهٔ خاورشناسان اروپا، تنها ر. نیکلسن بود که در اثر خود در بارهٔ ابوسعیدابن ابوالخیر[۱۴] از آن یاد کرد. نیکلسن هنگام سخن در بارهٔ اهمیت این شیخ مشهور، برای بسط و تکامل شعر صوفیه، ایجاد مظاهر استعاری و نمادی شعر تصوف راکه پیشتر، اته و هورن و دیگران به‌خطا به‌شیخ ابوسعیدابوالخیر منسوب داشته بودند، از او ندانست. دلیل قاطع نیکلسن این بود که مظاهر استعاری و نمادی در دیوان باباکوهی شیرازی، معاصر شیخ‌ابوسعیدابـوالخیر، در شکوفایی کامل (full blown) خود دیده می‌شود. به‌نگر او این نکته اثباتی‌است براین که چنین نمودی ادبی دیر زمانی پیش از آغاز فعالیت ابوسعیدابوالخیر، تکامل یافته بوده است.

پس از ر. نیکلسن، نگارنده تنها در مقالهٔ سورندرانت‌تاگور[۱۵] یادآوری باباکوهی را دیده است.

بدین‌سان می‌بینیم که اطلاعات خاورشناسان اروپا در بارهٔ باباکوهی چندان زیاد نبوده و این اطلاعات رویهمرفته از یک شرح کوتاه بیشتر نیست.[۱۶]

متأسفانه منابع شرقی نیز اطلاعاتی بیشتر از آن ندارد. مطالعهٔ آثار دوازده مؤلف‌گوناگون به‌نگارنده امکان داد که مهمترین لحظات زندگی باباکوهی را معین کند. تعیین همهٔ جزئیات زندگی او برای من امکان نداشت و از آن بیم دارم که به رغم کوششهای خود، هیچگاه نتوانیم جریان رشد این شاعر را دنبال کنیم. آنچه در

۱۳. مقصود از چاپ ما متن انتقادی دیوان باباکوهی است که یوگنی‌برتلس آن را آماده کرده است. ه. ت.

14. Nicholson, *Studies* p. 48

۱۵. بنگرید: *The Visva-bharati*, p.393

۱۶. در اینجا اثر ل. ماسینیون که در *Quatre textes* برای نشان دادن نمونهٔ نثرعربی باباکوهی با چند اشاره دربارهٔ زندگینامه او آمده است، استثناشده است. ل. ماسینیون درآنجا تنها ابن باکویه، شیخ ومبلغ صوفی را توصیف می‌کند و باباکوهی چکامه‌سرا را درنظرندارد. در اثر آ. یه. کریمسکی تاریخ ایران نیز اشارهٔ‌کوتاهی به‌نام باباکوهی هست، اما شالودهٔ این اشاره را آثار ه. اته تشکیل می‌دهد وچیز تازه‌یی درآن نیست.

زیر می‌آید نتایج محقر مطالعات نگارنده است.[۱۷]

۲

کار را با تعیین نام باباکوهی آغاز می کنیم. در همهٔ منابع به‌استثنای تذکرهٔ هفت اقلیم که او را تنها عبدالله باکو نامیده‌اند، کنیهٔ او به شکل ابوعبدالله آمده‌است. بسیار محتمل است که این اشاره درست باشد، زیرا بجز همخوانی منابع در این مورد، می‌دانیم که باباکوهی شاگرد شیخ شهیرابن خفیف[۱۸] بوده که کنیهٔ ابوعبدالله داشته است. می‌توان براین همخوانی، همچون اثبات وجود پیوندی نزدیک میان استاد و شاگرد نگریست و چنین پنداشت که باباکوهی به‌افتخار آموزگار خود، این کنیه را پذیرفته بوده است. اثبات این گمانه، با دلایلی قطعی، ناممکن، اما احتمال آن بسیار زیاد است؛ زیرا بر موارد مشابه فراوانی در این باره آگاهی داریم.

نام شاعر به‌دو شکل علی و محمد تا زمان ما رسیده است. مسألهٔ گزینش یکی از این دو نام کاری است بس دشوار، زیرا این هر دو در جنوب غرب آسیا گسترشی وسیع داشته‌اند. اما می‌بینیم که در منابع معتبرتر، مانند کتاب‌الانساب‌السمعانی، تاریخ الاسلام ذهبی و ادیب[۱۹] این نام محمد آمده است و از این رو ناچاریم این نام را بیشتر ترجیح دهیم. توضیح این نکته که نام علی در منابع تازه‌تر مانند نفحات‌الانس، سفینة الاولیاء، و طرایق الحقایق از کجا آمده است، کاری است دشوار. ممکن بود چنین پنداشت که شاعر دارای دو نام علی و محمد بوده که غالباً در ایران دیده می‌شود و یا بادر نظرگرفتن این که پدر او در منابع محمد نامیده شده است، چنین احتمال داد که در منابع واژهٔ علی‌ابن که پیش از نام پدر او بوده از قلم افتاده

۱۷. هنگامی که نگارش این مبحث به‌پایان رسیده بود، نگارنده درپرتومحبت و. آ. ایوانف نسخهٔ چاپ سنگی این دیوان راکه درسال ۱۳۴۷/هجری ۲۹-۱۹۲۸ میلادی به‌وسیلهٔ شیخ‌محمدتقی‌خوانساری تهیه شده بود، دریافت کرد. این‌چاپ هیچگونه تغییرمحسوسی به‌کار نگارنده وارد نکرد و هیچ اطلاعات تازه‌یی برآن نیفزود.

۱۸. شیرازنامه.

19. *Amedroz*, p.1089

باشد. وسرانجام، گمانه سوم می‌توانست چنین باشد که در اینجا دو نفر در برابر ما هستند. یکی پدر (محمد) و دیگری پسر (علی) که زندگینامه آنها درهم آمیخته است. متأسفانه اطلاعات ما در بارهٔ باباکوهی اجازه نمی‌دهد که هیچیک از این گمانه‌ها را بطور قطع بپذیریم وبدین سان، این مسألهٔ دشوار باید بدون پاسخ بماند.

ما برای رخنهٔ بیشتر به تبار او نقطه اتکایی نداریم. در شیرازنامه خط صعودی به‌شکل ابن عبدالله ابن عبیدالله آمده است و در میان دیگر منابع نیز، در چهار مأخذ[۲۰] نام نیای شاعر عبدالله است و چنین می‌نماید که این نکته به سود چنین پنداری باید باشد. دقیق‌ترین کاوشها نیز نمی‌تواند این‌مسأله را بطور قطع فروگشاید و ضمناً به‌عقیدهٔ نگارنده اهمیت آن نیزچندان نیست که نگاهی بیشتر به آن بیندازیم.

درمنابع لقب او به‌چهارگونه آمده است: باکویه، باکو، ابن باکویه، و ابن باکو. شکل باکو درنوشته‌های پسین بیشتراست[۲۱] ودرعین حال، این‌شکل دراسرار التوحید، یعنی مأخذی که اهمیت آن برای زندگینامه‌باباکوهی بسیار زیاد است، دیده می‌شود. توضیح حذف واژهٔ ابن، این‌است که ویژگی اضافهٔ فارسی همین‌مقصود را می‌رساند یعنی می‌شود ابوعبدالله باکو.

بدین سان، می‌توانیم در پرتو کاوشهای خود، نام شاعر خویش‌را این‌گونه مشخص کنیم: ابوعبدالله [علی‌ابن؟] محمدابن عبدالله [ابن‌عبیدالله]، مشهور بـه ابن باکو[یه] شیرازی.[۲۲] زاد روز باباکـوهـی را نمی‌توان به‌دقت معین کرد. اگر اخبار اسرارالتوحید درست باشد، آنگاه درسال ۴۱۲ هجری/ ۲۲–۱۰۲۱ میلادی هنگامی که شیخ ابوسعید در نیشاپور بوده، باباکوهی نود سال داشته است. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که وی در حدود سال ۳۲۲ هجری/ ۳۴–۹۳۳ میلادی زاده شده است. اما در بیشتر منابع سال مرگ او ۴۴۲ هجری/ ۵۱–۱۰۵۰ میلادی است که در این‌صورت عمر او یکصدوبیست سال قمری بوده است. چنین طول عمری نمی‌تواند موجب تردید نباشد و البته ازسوی دیگر می‌دانیم که در خاورزمین در

۲۰. بنگرید: سفینةالاولیاء؛ فارسنامه؛ طرایق‌الحقایق؛ جامی، نفحات‌الانس.

۲۱. بنگرید: هفت‌اقلیم؛ خزینةالاصفیاء.

۲۲. این‌انساب درهمه‌جا دیده می‌شود و به هیچ‌روی مورد تردید نیست.

روزگار ما نیز عمر طولانی پدیده‌یی بسیار نادر نیست.[۲۳] زندگی شیخی که یکسره از دنیای بیرون جدا بوده و با هشیاری و آرامش می‌گذشته، طبیعی است در شرایطی جریان داشته که برای عمری طولانی مساعد بوده است. از این رو باید پذیرفت که به‌رغم هرگونه شک و تردید، نمی‌توان این نکته را خارق‌العاده دانست.

زادگاه کوهی را نیز نمی‌توان به‌دقت معین کرد. نسبت شیرازی کافی نیست که بگوییم او در شیراز به دنیا آمده است. می‌دانیم که در بسیاری موارد، نسبت، به‌محلی ارتباط داشته که شخص منسوب به‌آن، بخش بزرگی از روزگار خود را در آن‌جا به‌سر برده و یا در آنجا درگذشته است.[۲۴] در تاریخ‌گزیده برادر او پیر حسینهٔ شیروانان نامیده شده است. شاید این اشاره‌یی به‌شیروان باشد که باارتباط بالقب شاعر ابن باکویه اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و چنین می‌نماید که ارتباطی با باکو داشته باشد. اما با نتیجه‌گیری از این موارد مورد تردید نمی‌توان استنتاجی مثبت کرد وگمان نمی‌رود کوششهای ما در این زمینه نیز بتواند زمانی از چارچوب فرضیه فراتر رود.

اما اگر ما در بارهٔ زادگاه کوهی اطلاعاتی‌دقیق نداریم، بخوبی‌می‌دانیم که روزگار جوانی او، به‌گشت‌وگذار در جهان اسلام سپری شده است. شیخ نامی، عبدالله انصاری خبر می‌دهد[۲۵] که باباکوهی سفرهای بسیاری کرده و حکایات بسیاری از برداشته است[۲۶] انصاری از دانش باباکوهی بهره‌گرفته و از زبان او سی‌هزار حکایت و سی‌هزارحدیث نگاشته است. به‌گمان نگارنده، این ارقام بسیار مورد تردید است و از آنها باید مفهوم احادیث بسیاد زیاد استنباط گردد و تحت‌اللفظی درک نشود. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که باباکوهی در جوانی پیشه محدثی را اختیار کرده بوده و چنین شخصی می‌بایست رنج محرومیتهای

۲۳. نگارنده در سمرقند با پیر مردی یکصد وچهل ساله گفتگو کرده است. سالنامهٔ افغانی سالنامهٔ مجلهٔ کابل در سال ۱۹۲۲ میلادی در صفحهٔ ۴۹۳ نمونه‌های طول عمر را در افرادی به‌سن ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۰، و حتی ۲۰۰(!) سال ذکر کرده است.

۲۴. غالباً می‌توان نسبت دوگانه‌یی مشاهده کرد: فلانی‌المولد فلانی‌المقر.

۲۵. بنگرید: هفت اقلیم.

۲۶. این عبارت را باید همچون حکایاتی دربارهٔ پیامبر و سایر شخصیتهای برجستهٔ نخستین سده‌های اسلام تلقی کرد.

فراوانی را برخود همواره سازد و حافظهٔ بسیار خوبی داشته باشد. هدف از جهانگردی او عبارت بود از دیدار با محدثان برجسته‌یی که بتواند از زبان آنها روایات را گرد آوری کند.[۲۷]

این سیاحت وجهانگردی سرانجام او را به شیراز نزد شیخ ابوعبدالله ابن خفیف (متوفی به‌سال ۳۷۱ هجری/ ۸۲ — ۹۸۱ میلادی) شاگرد ابوالحسن‌ـ الاشعری موجد مشهور کلام سنت کشانید. باباکوهی، دیرزمانی نزد این استاد پرآوازه بود و بنابر نوشتهٔ شیرازنامه، یکی از شاگردان محبوب او گردید. او می‌توانست نزد ابن خفیف دانش ژرفی در بارهٔ همهٔ زیروبمهای کلام اشعری به‌دست آورد. البته دیوان غزلیات چنان سندی نیست که بتوان به‌یافتن بازتاب بحثهای الهیات در آن امید بست. با این همه، دیوان باباکوهی انباشته از اصطلاحات فنی فاضل‌مآبانه اسلامی است که با نمادهای مورد علاقهٔ صوفیه درهم آمیخته و نشان می‌دهد که مؤلف آن می‌بایست دانش گسترده‌یی در این زمینه داشته باشد.

نمی‌دانیم باباکوهی پس از مرگ استاد خود (۳۷۱ هجری/ ۸۲ — ۹۸۱ میلادی) چه تدبیری اندیشید؛ زیرا منابع دربارهٔ این دوره از زندگی او مهر خاموشی برلب دارند. پس‌از بیست سال، او را در نیشاپور می‌یابیم که در آنجا با دو شخصیت برجستهٔ این شهر یعنی شیخ ابوعبدالرحمن سلمی[۲۸] (متوفی به‌سال ۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) و استاد امام ابوالقاسم قشیری مؤلف «سالات مشهور، دوستی برقرار کرده است.

اسرار التوحید[۲۹] — زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر— حاکی از آن است که باباکوهی سخنان این شیخ را تأیید نمی کرده و بویژه سماع (موسیقی، ترانه و رقص) را که با مواعظ او همراه بود، نکوهش می کرده، و آن را مغایر با حیثیت و اعتبار آموزگار معنوی می‌دانسته است. اما پس از آن که به کرامات وی باور کرد نظر خود را تغییر داد و دشمنی او به احترامی ژرف بدل گردید.

۲۷. محدث حق داشت در صورتی حدیث را روایت کند که آن را بی‌میانجی از سلف خود شنیده باشد. نقل حدیثی که از کتاب به‌دست‌آمده‌مجاز نبود (به‌استثنای اجازه). بنگرید: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd II, S. 175.

۲۸. زندگینامهٔ اورا بنگرید: پیشین، نسخهٔ خطی تفسیرسلمی درکتابخانهٔ همگانی دولتی- ه.ت.

۲۹. بنگرید: اسرارالتوحید، ص ۱۰۶، ۲۸۹.

در اسرارالتوحید شرح این تغییر حال به گونه‌یی بسیار زنده توصیف گردیده ولی بسیار محتمل است که این داستانها تنها حکایاتی معمولی باشند که تعداد آنها در ادبیات تبلیغی صوفیه بسیار زیاد است.[۳۰] از سویی دیگر می‌توان احتمال داد که در نیشاپور در نظریات باباکوهی در بارهٔ الهیات، تغییراتی محسوس رخ نموده باشد. نظریات مکتب صوفیهٔ خراسان از بسیاری جهات با تعلیمات مکتب عراق سخت متفاوت بود. این همان لحظه‌یی بود که صوفیان خراسان از تأثیر عراق بیرون شدند و نظریات صوفیانهٔ خودرا در آثارگوناگون نظری (قشیری، سراج، جلابی وسلمی) باز نمودند. تندروی قاطع ابویزید (متوفی به‌سال ۲۶۰ هجری ۷۴–۸۷۳ میلادی) هواداران آتشینی برای خود پیدا می کرد و در میان آنها ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۳٤/٤۲۰ – ۱۰۳۳ میلادی)[۳۱] تلاش می‌ورزید که نظریات خود را در بارهٔ عشق فعالانه و بشردوستانه، با عرفان هولناک زاهد بسطامی آشتی دهد. بدین سان باباکوهی در محیطی افتاد که می‌بایست انگیزهٔ مبارزهٔ درونی او باشد. با این‌همه، او برآن نشد که به نظریات تند خراسان بپیوندد و به‌نمایندگان تصوف اعتدالی همانند قشیری و سلمی پیوست. تردیدی نیست که وی در میان شاگردان این مشایخ از احترام بزرگی برخوردار بوده است، زیرا بنابه نوشتهٔ اسرارالتوحید پس از مرگ سلمی (٤۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) رهبری خانقاه وی در نیشاپور به‌وی واگذار شد. با توجه به نقش بزرگی که‌سلمی در میان صوفیه نیشاپور ایفا کرده است، باید بپذیریم که باباکوهی به والاترین جایگاهی دست یافته و به جایی رسیده است که برای مشایخ صوفیه آرزو بوده است.

در سومین دوران زندگی باباکوهی، او را زاهدی می‌بینیم‌گوشه گیر که ازگیرودار دنیا در غاری در حومهٔ شیراز یکه‌و تنها پنهان شده‌است.

نمی‌دانیم چرا او نیشاپور و شاگردان وفادار خود را ترک گفت و دوباره به‌جایی رفت که بخشی از زندگی خود را با استادخویش در آنجا گذرانیده بود و

۳۰. زندگینامهٔ باباکوهی در نفحات‌الانس (ص ۳۵۲) تکرار دقیق حکایات اسرارالتوحید است. ومطلب تازه‌یی برای ما ندارد.

۳۱. در بارهٔ او بنگرید: نورالعلوم. زندگینامهٔ شیخ‌ابوالحسن خرقانی – ایران، ۱۹۲۹، ۳ (در همین کتاب، پیشین- هـ. ت)

احتمالاً هیچگاه نیز براین نکته آگاه نخواهیم شد. شاید نزدیک شدن سلجوقیان پیروزمند، او را از خانقاهش رانده است و شاید هم علل خصوصی دیگری بوده است که ما آنها را نمی‌دانیم. می‌توان گمانهٔ پر مخاطره‌یی در میان نهاد که بخشی از شالوده آن را گواهی اسرارالتوحید تشکیل می‌دهد و بخشی دیگر را یک غزل ویژه که در دیوان اوست.

ابن‌المنور مؤلف اسرارالتوحید هنگام نگارش دیدار باباکوهی با شیخ‌ابوسعید، شرح هیجانی را می‌آورد که هنگام دیدن اعجاز و کرامات شیخ مشهور به‌باباکوهی دست داده است. کوهی، بیانات آتشین ابوسعید را می‌شنود، حالت وجدوحال او را می‌بیند و رشک وحسدی جانکاه به دل وی راه می‌یابد و با خود می‌اندیشد:

> بارها در موقف توقف کردم، زندگی دنیایی را به فراموشی سپردم، چه مشایخی که دیده‌ام وچه خدماتهایی که به آنها کرده‌ام ... بیش ازنودسال است که به‌مشایخ خدمت می کنم وخدمت من به‌آنها از دوران کودکی‌ام بوده است... علت چیست که او بر همهٔ اینها دست یافت و من بر هیچ چیز دست نیافتم.[۳۲]

ادامهٔ این داستان دارای همهٔ خطوط وویژگیهای حکایات تبلیغاتی است و نمی‌تواند همچون سند، شایان نگرش باشد. اما در دیوان او نیز با شگفتی غزلی می‌یابیم که دقیقاً در نتیجه چنین تأثراتی پدید آمده است. این غزل در دیوان چاپ نگارنده دارای شمارهٔ ۹۲ است:

دل من بی‌جگری کرد و به جانان نرسید
درد هجران من از درد به درمان نرسید

سالها در ره مقصود به‌سر می‌رفتم
عمرم آخر شد و این راه به پایان نرسید

غرفهٔ بحر تحیر دل من بالب خشک
درعطش کرد و به‌سرچشمهٔ حیوان نرسید

۳۲. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۱۵۷.

گریهٔ چشم من از ابرگهر بار گذشت
مرهم ریش دلم زان‌لب خندان نرسید
خارخوردیم وهمه خون جگر پالـودیم
هیچ بویی به مشامم‌زگلستان نرسید
اینهمه‌گریه وزاری که تو کردی کوهی
هیچ رحمی به تو ازحضرت رحمان نرسید

تردیدی نیست که این غزل کوچک، که سرتاپای آن را نومیدی ژرفی فرا گرفته، بازتاب همان احساسی است که اسرارالتوحید در بارهٔ آن خبر داده است. بویژه بیت آخر شامل ریشخند و استهزای تلخی است که کمتر می‌توان همانندآن را در دیوانهای صوفیه یافت.

با در نظر گرفتن این مراتب می‌توان چنین پنداشت که احترامی که باباکوهی در نیشاپورکسب کرده بود او را اقناع نکرده بوده است. وی در آرزوی چنان تکامل معنوی بوده است که بتواند او را به استعدادی اعجاز آمیز برساند و صاحب کراماتش کند وسرانجام من فردی او را در هستی مطلق جهانی ناپدید سازد. اما به جای همه اینها، او تنها به‌معرفتی ژرف در فاضل‌مآبی الهیات و احترامی کاملاً ظاهری دست یافت. شاید هم همین علل، او را وادار به‌ترک نیشاپورکرد و به راهی کشانید که به انزوا در غاری که از دوران جوانی با آن آشنا بود، می‌انجامید. او امیدوار بود که در آنجا در پرتو ریاضتهایی سخت به آن تکاملی دست یابد که در نزدیکی با مشایخ نامی به آن دست نیافته بود. ما دلایلی قاطع به‌سود این فرضیه در دست نداریم و نگارنده مدعی نیست که این‌فرضیه را همچون حل قطعی مسأله بپذیرند، ــاین تنها یکی از احتمالات ممکنه است و حقیقت واقع را با منابعی که در اختیار داریم، نمی‌توان مشخص کرد.

دیدیم که به‌گواهی اسرارالتوحید، باباکوهی در نودسالگی هنوز در نیشاپور بوده است. اگر این اشارات دقیق باشد باید چنین پنداشت که آخرین دوران اقامت او در شیراز، بیست واندی سال پاییده است. همین سالها کافی بوده که او در میان مردم بومی شهرتی به‌هم‌رساند. آرامگاه او درهمان غاری که در آنجا زندگی می‌کرده است به‌زیارتگاه مورد علاقه‌یی تبدیل گردیده و حتی بنا بر حکایات، حافظ شیرین‌سخن پرآوازه، پس از عبادت شبانه برمزار باباکوهی،

استعداد شاعری خود را از امام علی(ع) دریافت کرده است.[۳۳] شهرت این آرامگاه تا روزگار ما باقی است و بزرگان فارس گاهگاه مبالغ شایان توجهی صرف نگاهداری آن کرده‌اند. در فارسنامه گفته می‌شود که درسال ۱۲۷۵ هجری ۱۸۵۸–۵۹ میلادی مؤیدالدوله طهماسپ میرزای قاجار حکمران فارس در بالای مزار، گنبدی ساخته و حجرهٔ آن را نیز مرمت کرده است. محمد حسین شیرازی ویرایشگر دیوان کوهی، که تخلص شعری او شعاع است، در مقدمهٔ دیوان دوقصیده به افتخار میرزاحبیب‌الله‌خان سالارالساطنه و میرزامحمدعلی‌خان نصرت‌الدوله نوشته‌است که درسال ۱۳۲٤ هجری/۱۹۰٦–۰۷ میلادی مزار را مرمت کرده‌اند. عکسهایی که در بین کاغذهای جاویدیاد و.آ. ژوکوفسکی به دست آمده، نشان می‌دهد که مزار بخوبی نگاهداری شده است. سعید نفیسی استاد دانشگاه تهران به‌نگارنده خبر داده است که در حال حاضر این مزار از نقاط دوست داشتنی مردم شیراز درگردشهای بیرون از شهر است.

۳

پس از ترسیم خطوط کلی طرح آغازین زندگینامهٔ باباکوهی، ببینیم که چه آثاری‌از او به‌جای مانده است. کوهی مؤلف دو اثر (رساله) به زبان عربی‌است: زندگینامهٔ حسین ابن منصور الحلاج که متن آن‌را ل. ماسینیون، چاپ کرده[۳٤] و کتاب العارفین که حاجی خلیفه از آن یاد کرده[۳۵] ولی هنوز به دست نیامده است.

اما بی‌شک دیوان فارسی باباکوهی گرانبهاترین میراث فعالیت ادبی‌اوست. می‌دانیم که صوفیه خراسان، از سدهٔ چهارم‌هجری در مجالس خود به‌استفاده از اشعاری استعاری آغاز کردند که در آن چکامه‌ها، مضامین فلسفی با اصطلاحات

۳۳. بنگرید: Brown, *Persian literature under Tartar Dominion*, p.274

34. Massignon, *Quatre textes*.

۳۵. حاجی خلیفه، ج۱، ص ۱۸۷.

غزلهای عاشقانه پرده‌پوشی شده بود. در زندگینامهٔ شیخ ابوسعید چند نمونه از این نمود دیده می‌شوند، اما متأسفانه اینها تنها قطعات پراکنده‌یی هستند که از ابیاتی جداگانه تشکیل شده‌اند.[۳۶] بدین‌سان دیوان باباکوهی یگانه دیوان کاملی است که از آن روزگار به‌جای مانده است.

اما در اینجا مسألهٔ بسیار مهمی سر بر می‌دارد که همانا مسألهٔ واقعیت داشتن تعلق این دیوان به‌باباکوهی است. ماطرح آغازین زندگینامهٔ باباکوهی راترسیم کردیم. اما آیا می‌توان اثبات کرد دیوانی که به‌نام‌باباکوهی‌است به‌راستی اثر شیخ‌ـ ابن باکویه است؟ تخلص کوهی که تقریباً در همهٔ غزلها به‌چشم می‌خورد نمی‌تواند گواهی قطعی باشد، زیرا به استثنای تذکره‌های تازه، در هیچیک از منابع کهن، دربارهٔ کارهای شاعری او سخنی گفته‌نشده است. باید ثابت کنیم که باباکوهی همان مصنف دیوان کوهی است و بایستی اعتراف کرد که این کار چندان آسان‌هم‌نیست.

در بیشتر زندگینامه‌ها، سال ۴۴۲ هجری/ ۵۱ــ۱۰۵۰ میلادی سال مرگ کوهی ذکر شده است[۳۷] (به استثنای ذهبی که سال ۴۲۸ هجری ۳۷ــ۱۰۳۶ میلادی‌را ذکر کرده و سمعانی که به‌سالی تقریبی اشاره می کند و می‌نویسد: چند سال پس‌از سال ۴۲۰ هجری/ ۱۰۲۹ میلادی). پس، دیوان باید در نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری نگارش یافته باشد، اما زبان آن‌را نمی‌توان زبانی کهن نامید و چنین می‌نماید که دارای ویژگیهای آن دوران نیست. بر عکس، می‌شد تأیید کرد که این دیوان وجوه تشابه بسیاری با مجموعهٔ اشعار همانندی دارد، که در دورانی نزدیک‌تر به‌زمان ما سروده شده‌اند. در نتیجه با درنظرگرفتن زبان، استنتاجی می کنیم که نه تنها مسأله را روشن نمی‌سازد بلکه آن را تاریکتر هم‌می کند: اما در این کار مطلبی غیرعادی نیست. بررسی و مطالعهٔ چکامهٔ فارسی هنوز از آگاهی درخور اطمینان برهمهٔ مطالب بسیار دور است. ما دارای کارهایی در باره زبان آثار کلاسیک فارسی نیستیم و حتی متون انتقادی هنوز انگشت‌شمار است. ما فاقد معیاری مطلق هستیم و هرگونه نتیجه‌گیری که تنها ساخت زبانشناسی شالودهٔ آن را تشکیل دهد، بسیار لرزان خواهد بود. ما می‌توانیم دو دیوان دیگر

۳۶. خود ابوسعید شعر نمی‌گفت. بنگرید Nicholson, *Studies*, P.4

۳۷. ذهبی، طبقات، ص ۱۰۸۹.

که تنها یک سده با دیوان کوهی فاصله دارند یعنی اشعار سنایی (متوفی در سال ۵۳۰ هجری/ ۴۱—۱۱۴۰ میلادی) واشعارشیخ احمد جامی را در کنار دیوان کوهی بگذاریم و هنگام سنجش سبک آنها باسبک کوهی قانع شویم که تقریباً تفاوتی در کار نیست تا همین اواخر، حتی یک ایرانشناس نیز بردرستی تعلق داشتن این دو دیوان بر مصنفی که به‌آنها منسوب بوده‌اند تردیدی نداشته است. چون دلیلی نداریم که بپنداریم زبان شعر در همان صد سال می‌بایست دچار دگرگونی شود، باید چنین نتیجه بگیریم که یا هرسه دیوان ازساخته‌های دورانی دیرتر و یا برعکس، همهٔ آنها اصلی هستند.[۳۸]

مطلب دیگری که می‌تواند انگیزهٔ تردیدگردد آن است که همهٔ غزلهای دیوان تنها در بیت آخر دارای تخلص هستند. در میان ایرانشناسان این عقیده

۳۸. یکی از مهمترین دشواریها برای بررسی جدی زبان چکامه‌های سده‌های چهارم و پنجم هجری، آن‌است که تقریباً نسخ خطی‌آن دوره به‌هیچ روی وجود ندارد. اگرنسخهٔ خطی فارسی، تاریخ سدهٔ چهاردهم میلادی (سدهٔ هشتم‌هجری) را داشته‌باشد ما برای آن اهمیت ویژه‌یی قائل‌می‌شویم. بجز داروشناسی ابوالمنصورالموفق که آن را اسدی درسال ۵۶-۱۰۵۵میلادی رونویس کرده‌است، تقریباً نسخه‌یی خطی به‌این‌قدمت نداریم، وباید به‌نسخ خطی پسان‌تر خرسندباشیم. درعین حال هرایرانشناس از روی تجربهٔ خود با شیوهٔ ناپسند نساخان فارسی‌که هیچگاه‌کوشش نکرده‌اند متن اصلی‌را درست رو نویسی کنند،آگاهی دارد. آنهاهنگام روبروشدن با واژه‌یی‌که برای‌آنها ونامفهوم بوده‌است، درنسخهٔ خود واژه دیگری‌که تقریباً مناسب با متن یا بیت‌باشد می‌نوشته‌اند و یا شکل مرموزی می‌کشیده‌اند و درحاشیه سه نقطه می‌گذاشته‌اند. نسخه‌بردار بعدی نخستین واژه‌یی را که موردپسندش قرار می‌گرفته بدون در نظرگرفتن آنچه که وزن وقافیه ایجاب می‌کرده و بدون توجه به‌مفهوم، جایگزین‌شکل‌پیشین می‌کرده‌است. باهرنسخه‌برداری از اثر، تحریف ژرف وژرفتر می‌شده واحیای متن‌نخستین به‌کاری دشوار تبدیل می‌گشته‌است. با درنظرگرفتن این‌نکته، باید پس از اینکه کهن‌ترین متن نسخهٔ خطی به‌دست آمده‌باشد بررسی ومطالعهٔ‌آن را آغازکرد. اما در اینصورت ما ناگزیرخواهیم بودکه تنها به پژوهش آثار عدهٔ انگشت‌شماری از مؤلفان بسنده کنیم وبرای همیشه از امید یافتن نتایجی محسوس دست بکشیم، زیرا مشاهدهٔ نسخ خطی کهن و امکان بازیافت تازه، سال به‌سال‌کمتر می‌شود. درنتیجه باید به‌آنچه‌که در دست‌داریم خرسند باشیم وبکوشیم تاموانعی راکه برسر راه ما قرار می‌گیرند برطرف سازیم. داشتن‌متنی چاپی برشالودهٔ نسخه‌یی تازه، به مراتب بهتراست تا هیچ‌چیز نداشته باشیم. متنی‌که چاپ شده باشد در دسترس همگان است وآنچه‌راکه ناشرنتوانسته‌است احیاکند، ممکن است به‌وسیلهٔ پژوهشگری دیگر برپایهٔ همین چاپ مشخص و زنده شود.

گسترش دارد که تخلص در بیت آخر، تنها از زمان سعدی پدیدارگردیده وپیشینیان سعدی، تخلص به کار نمی‌برده‌اند.[۳۹] چنین می‌نماید که مطالعهٔ دیوانهای شاعران کهن درباری‌مانند عنصری، فرخی، منوچهری، و دیگران‌این نظر را تأیید می کند. به‌کار بردن تخلص در اشعار این دیوانها بسیار نادر است ونام شاعر تنها بطور تصادفی درمیان قصیده و یا غزل پدیدار می‌گردد. پس از آن، شاعران دربار آخرین پادشاهان غزنوی (ابراهیم، بهرامشاه) بیشتر از پیشینیان تخلص به‌کار برده‌اند. مثلاً در بخش اعظم اشعار مسعود سعد سلمان، تخلص هست.

اما این امر دلیلی بر اثبات نیست، زیرا ما در آثار دقیقی وکسایی و از آن مهمتر در آثار چکامه‌سرایانی که اشعاری عرفانی دارند مانند ناصرخسرو، سنایی واحمد جامی، تخلص را در همان جای معمولش می‌بینیم.[۴۰]

بدین‌سان، این مطلب نیز دلیلی بر ساختگی بودن دیوان باباکوهی نیست. استفادهٔ کوهی از تخلص دارای ویژگی خاصی است که نگاه دانشمندان خاور-زمین را به‌خود دوخته است. تخلص او در دو شکل است: انسان و کوهی. تخلص نخست را می‌توان استثنا دانست، زیرا بندرت‌یعنی در نوزده غزل از مجموع دویست وشصت و نه غزل دیده می‌شود.[۴۱] یگانه توضیحی که من می‌توانم در این مورد پیشنهاد کنم آن است که نمونه‌های این کار را ما در آثار دیگر شاعران ایران می‌بینیم. شاعر کار خود را با یک تخلص آغاز، و سپس آن را با تخلص دیگری که به نظر او مناسبتر است تعویض می کند و ما این کار را در آثار جلال‌الدین رومی (خاموش و شمس تبریز) و دیگران می‌بینیم. احتمال دارد که انسان تخلص کوهی، پیش از تارک دنیایی او بوده و سپس هنگامی که در کوههای اطراف شیراز در تنهایی به‌سر می‌برده، آن را تغییر داده است.

بدین‌سان دیدیم که بازکاوی شکل ظاهری اشعارکوهی اجازه نمی‌دهد که نتیجه‌گیری قاطع‌تری بکنیم. اما به‌عقیدهٔ نگارنده، محتوای دیوان او دارای

۳۹. بنگرید: Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*, vol.I, P.XXXV

۴۰. این نکته احتمالاً باید نشان ارتباط شاعران صوفیه با محافل پیشه‌وران باشد و نزد پیشه‌وران مرسوم بوده است که نشان (money) خویش را در روی فراورده بگذارند.

۴۱. غزلهای شمارهٔ ۲، ۶ (تنها B)، ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۸ (*BU)، ۳۶، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۵، ۸۲، ۱۲۶ (اما *U!)، ۱۵۱، ۱۵۴ (؟)، ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۵۳ و۲۵۴ (B).

اشارات پر ارزشی است که براین مسأله روشنایی می‌اندازد. ه. اته در مقالهٔ خود دربارهٔ کوهی، اشاره کرده است که:

er legt noch das Hauptgewicht auf die saria, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des islam etc.

مطالعهٔ دیوان نشان داده است که ه. اته محق بوده و در سرتاسر دیوان، اشعاری از این دست پراکنده است که:

همه در مکتب رسول خدا طفل راهند مانده در ابجد
(۸۷،۱۱)

یا این که:

شارع شرع مصطفی مگذار تا نگردی ز راه دین مرتد
(۸۷،۱۶)

یا این که:

همه طفلان مکتب اویند از صغار و کبار و خیرو زشر
(۱۳۶،۱۳)

یا این که:

گرتو خواهی سرت به‌عرش رسد مکش از شرع مصطفی گردن
(۲۱۶، ٤)

پیشتر دیدیم که کوهی در نیشاپور به‌سوی صوفیهٔ اعتدالی گرایش داشت. در نتیجه می‌بایست انتظار داشته باشیم که در اشعار او گرایش به سوی آشتی‌پذیری تصوف افراطی خراسانیها را با موازین شریعت لمس کنیم. اشعاری که در بالا آورده‌ایم و شمارهٔ آنها را به‌آسانی می‌توان افزایش داد، به‌خوبی این نکته را تأیید می کنند. این هماهنگی اطلاعات زندگینامه با مطالب دیوان، مطلب پر اهمیتی است که به‌ما در نتیجه‌گیری اطمینان می‌بخشد. این مطلب با اقتباسهای فراوانی که در اثر کوهی از قرآن می‌بینیم تحکیم می‌یابد. می‌توان گفت قرآن پایهٔ اصلی فلسفهٔ اوست. راه او — تأویل— یعنی تفسیر قرآن در روح تصوف است و ضمناً نتایجی که از این راه به دست می‌آورد، تفاوت چندانی از فلسفهٔ سنت (کلام) که مورد تأیید الاشعری است ندارد. با این همه، نمی‌توان گفت کوهی تنها شاعری پیرو الهیات چون ابوالعطاحیه است. اصول اصلی تعلیمات تصوف در همهٔ بخشهای

آثار او رخنه کرده و تقریباً همهٔ اصطلاحات فنی تصوف که دوست او قشیری به کار برده است، در دیوان او دیده می‌شوند.[۴۲] می‌شد حتی تأیید کرد که کوهی تا اندازه‌یی پیرو موازین نظری خراسانیها بوده است.

مدح و ذم گو تفاوتت نکند نیست فرقی میان آب و گلاب
(۲۰،٤)

— افادهٔ یکی از اصول اصلی مکتب ملامتیه است که در سدهٔ سوم هجری مرکز آن در نیشاپور بوده است.

در نتیجه، ما در اینجا به‌راستی درهم‌آمیختگی دو جریان اصلی را می‌بینیم: از سویی فلسفهٔ فاضل‌مآبانهٔ کلام و از سوی دیگر گرایش ویژهٔ صوفیه که به‌عقیدهٔ نگارنده، اثبات مهم واقعی بودن دیوان باباکوهی است.

جزئیات کوچک دیگری را نیز می‌افزاییم. نام حلاج فراوان در دیوان آمده است، که برای مؤلف اخبار الحلاج شگفت‌آور نیست.

شکل اشعار باباکوهی بسیار ابتدایی است. او از همهٔ بحرها هزج‌مسدس (۳۲بار)، اشکال گوناگون رمل (۱۳۵بار) و خفیف (۴۲بار) را بر دیگر بحرها برتر شمرده و این به ه. اته امکان داده است که غزلهای او را *hymnenartige lieder*[۴۳] (ترانه‌های سرودمانند) بنامد. اوزان پیچیدهٔ غزل به هیچوجه دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که سروکار ما با شاعری حرفه‌یی نیست، بلکه کوهی شاعری هوسکار (آماتور) بوده است. همین نکته را در مورد قافیه نیز می‌توان دید —قافیه گاهی بسیار سست است وگاهی اصولاً[۴۴] وجود ندارد و ساخت عبارات غالباً بسیار تصنعی است. کوتاه‌سخن اینکه، تکنیک شاعری کوهی به‌خوبی با تجسم مربوط به اشعار *instatu nascendi* (درلحظهٔ پیدایش) هماهنگ است و هنوز به‌آن مرحله از تکامل که در اشعار پسان‌ترصوفیه می‌بینیم نرسیده است. اما باید پذیرفت که چون نمونهٔ دیگری از اشعار صوفیهٔ آن دوران را در دست نداریم، حل این

۴۲. این نکته نیز پر اهمیت است که درآثار او تعداد زیادی از اصطلاحات فنی‌کلام اشعری به‌چشم می‌آید. این نیز به‌خوبی با مطالب زندگینامه که در منابع آمده‌است، هماهنگی دارد.

43. Ethé, *Glph.*

۴۴. شعاع ناشر، این را یادآور شده‌است.

مسأله که این ازکمبودی کوهی و یا ویژگی اشعار تصوف درآن روزگار است ناممکن است.

با این‌همه، ویژگیهای غزل صوفیه در سده‌های پنجم و ششم هجری در اینجا نمایان می‌گردد. نمادهایی چون شاهد با رخساری درخشان و زلفانی همرنگ شب، شراب، شمع، سرو، لاله و نرگس، و همهٔ صفات و القابی را که هر ایرانشناس بر آن آگاهی دارد می‌توان در بیشتر غزلها یافت. اما، در حالی که در زمانی دیرتر، این نمادها با معانی دوپهلو به‌کار رفته‌اند و حتی در برخی موارد (چنانچه در آثار حافظ) تعیین وزن واقعی استعارات وکنایات دشوار است، در آثار کوهی معانی‌آنها بسیار صریح و روشن است. غالباً عبارات استعاری با اصطلاحات توضیح دهنده‌یی همراه‌اندکه دیگر اجازه نمی‌دهند در معانی آنها تردید شود.

نگارنده کوشیده است‌که در این نوشتهٔ فشرده نشان دهدکه به‌عقیدهٔ راسخ او دیوان کوهی به‌راستی ازآن این‌شیخ دانشمند است که به‌لقب ابن باکویه نیز شهرت دارد و در نتیجه از نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری است. نگارنده نمی‌خواهد ادعا کندکه دیوان در شکل کنونی‌اش افزودگیهایی از دیگران ندارد. کارنسلهای متعدد نساخان، علائم ژرفی از خود به جای گذاشته وشک نیست براین‌که در سدهٔ پنجم هجری این دیوان از تحریری که اینک در برابر ما است تفاوت محسوسی داشته. گذشته از تحریفات ناخواسته‌که ثمرهٔ خطاهای نساخان است، تحریفات عمدی وافزودگیهای‌بزرگی نیز در دیوان هست. چنانچه قصیدهٔ شمارهٔ ۱۱۲، در منقبت ۱۲ امام شیعیان، بی‌شک پیدایش خود را مرهون علاقه‌مندی یک شیعهٔ مؤمن است. شاید کوهی‌شیعه نیز بوده است (هرچند اشاره‌یی در این مورد در زندگینامه نیست)، اما در هر صورت او نمی‌توانسته است احساسات شیعی خود را با این بی‌کفایتی بیان کند. به عقیدهٔ نگارنده، اشتباه نیست که اگر زمان سرایش این قصیده را سدهٔ شانزدهم میلادی/ ۱۲ هجری قمری، وآن را از درویشی ناشناس بدانیم.

اما بازشناختن و جدا کردن بخش واقعی دیوان باباکوهی از افزودگیهای پسان، کار آسانی نیست. مامعیاری درخور اعتماد و مطلق در اختیار نداریم و

تا کنون اثری که بتواند در این کار دشوار ما را یاری کند نبوده است.[۴۵] با توجه به همین نظریات است که بر آن شدم تا متن فارسی دیوان کوهی را، در آخرین تحریر آن، بدون تلاش برای احیای آن به شکل نخست، منتشر کنم. به‌عقیدهٔ من، چنین احیایی را وضع کنونی ایرانشناسی توجیه و تبرئه نمی کند و اعتراف می کنم که توانایی من برای انجام آن بسنده نیست. با این همه، به همراهی این مجلد، جلد دیگری نیز آماده می کنم که با دستگاه انتقادی لازم برای درک اهمیت این مجموعه برای تاریخ و اشعار تصوف در ایران مجهز است.[۴۶]

۴

پیشتر گفتیم که متن فارسی دیوان باباکوهی برپایهٔ سه‌نسخهٔ خطی چاپ شده است که یکی از آن نسخه‌ها در موزه بریتانیاست(B)، و دونسخهٔ دیگر در لنینگراد در کتابخانهٔ دانشگاه دولتی (U)و شعبه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم است (Z). درازکردن این مقدمه باشرح نسخهٔ خطی B کاری است زیادی. زیرا چ. ریو شرح آن را در فهرستی که برنسخ فارسی موزهٔ بریتانیا ترتیب داده، آورده است.[۴۷] من به شرح نسخه‌های خطی U و Z بسنده می کنم و می کوشم نسبت آنها را به یکدیگر نشان دهم.

نخست به U می‌نگریم.[۴۸] این کتاب دارای صفحاتی است ۱۷×۲۱

۴۵. می‌توان گفت که این گفته تقریباً به‌همهٔ شعر فارسی مربوط می‌شود، زیرا اگر ما حتی بهترین شاعران مشهور (از روی نام) و مثلاً سنایی، عطار و حتی جلال‌الدین رومی (غزلیاتش) را در نظر بگیریم، با همان موانع و دشواریها، یعنی نبودن متون انتقادی روبرو می‌شویم.

۴۶. این جلد عبارت خواهد بود از شرحی پیرامون رشد و تکامل مکتب صوفیهٔ نیشاپور و ترجمهٔ دیوان باباکوهی به‌همراه تفسیر مفصلی که‌نگارنده در آن تفسیر کوشش می کند تعلق داشتن هر بیت مورد تردید را به شاعر مورد بررسی قرار دهد.
(در بایگانی ی. ا. برتلس نسخهٔ خطی این اثر یافت نگردید. ظاهراً این اندیشهٔ برتلس تحقق نیافته‌است. ه. ت).

47. Rieu, *Catalogue*, Supplement, No 271

۴۸. بنگرید: روماسکه‌ویچ، فهرست، ص ۳۵۹. Ms. Or. 1144

سانتیمتر شامل ۱۱۵ ورق و درهر صفحه دارای ۱۱ سطر. کاغذ کتاب آبی رنگ وخط آن نستعلیق روشن و دقیق است. جلد آن به هیچ روی شایان توجه نیست. چهار ورق اول سفید است و متن از صفحهٔ دوم ورق پنجم آغاز می گردد و از آنجاصفحات باجوهر سرخ رنگ شماره‌گذاری شده‌اند. سرلوحه ها وماده‌های تاریخ نیز با خط سرخ نگاشته شده‌اند. ورق‌آخر نیز که می‌بایست داری شمارهٔ ۲۲۳/٤ باشد، سفید است و با خط «روماسکه‌ویچ» نوشته شده است:

P. Ms. O. 1144 - A. Romaskévitch. 127. Shiraz Z IV 1914.

همین تاریخ در ورق نخست نیز هست.

صفحات ۱۲ —۱٤ شامل مقدمهٔ میرزا محمد حسین شیرازی ملقب به شعاع است. این مقدمه در ضمیمهٔ همین چاپ آمده است.[۴۹] شعاع مقدمه را با قصیدیی آغاز می کند و می‌نویسد که باباکوهی را در خواب دیده است. شیخ بزرگوار، برای او پیشگویی کرده است که در سال فیض[۵۰] پس از مرگ او نزد وی مهمان (ضیف) خواهد آمد. این مهمان، بیمار بوده واز کار زیاد و راه دور رنج برده است. مهمان، همان دیوان شیخ است، که از بخت‌بد به وسیله نساخان بیسواد تحریف شده است. باباکوهی از شعاع می‌خواهد که بیماری دیوانش را درمان کند و درخشش پیشین را به‌آن بازگرداند: قصیده با این مادهٔ تاریخ «مرد باباکوهی عبدالله» که باید تاریخ مرگ شاعر باشد، که به‌عقیدهٔ نگارنده دقیق نیست، به‌پایان می‌رسد.[۵۱] شعاع پس از این پیشگفتار پرطمطراق حکایت می کند که درسال ۱۳۲٤ هـ. / ۱۹۰۶—۰۷ م. دو تن از بزرگان شیراز— میرزاحبیب‌اللهخان سالار السلطان ومیرزا محمدعلیخان نصرت‌الدوله— مزار شاعررا مرمت کرده‌اند. او با دو قصیده به افتخار این دو تن کار نیک آنها را ستایش کرده و با ادامهٔ مقدمه می‌نویسد که به او دستور داده شده تا اطلاعات مربوط به زندگینامهٔ شیخ را بیابد و آثار

۴۹. (ضمیمه‌یی که ی. ا. برتلس به‌آن اشاره می کند، مفقوداست- هـ.ت).

۵۰. مادهٔ تاریخ: ف = ۸۰، ی = ۱۰، ض = ۸۰۰، عموماً ۸۹۰.

۴۴۲ + ۸۹۰ = ۱۹۱۳-۱۴/۱۳۳۲.

۵۱. ماده تاریخی که شعاع آورده است = ۴۴۳(!)، درست نیست، زیرا پیشتر دیدیم که مرگ کوهی درسال ۴۴۲ بوده‌است و گذشته از این طبق حساب‌نگارنده ازاین عبارت، تاریخ ۴۴۵ هجری به‌دست می‌آید.

گم شدهٔ او را جستجو کند. اما به‌رغم تلاش فراوان، دیوان، که حکم سیمرغ و سنگ فلسفه را یافته بود، پیدا نشد. شعاع به‌ناچار به‌رونوشت کردن اشعار گزیده، که در تذکرهٔ مشهور رضاقلیخان مجمع الفصحاء و ریاض العارفین یافته بود، قناعت کرد. سرانجام روزی سعادت به‌او روی‌آورد و نسخه‌یی از دیوان را که تاریخ ۱۱۸۹ ه./ ۷۶—۱۷۷۵ م. را داشت و شامل ۲۰۰۰ بیت بود به دست آورد. شعاع، این اثر پرارزش را که متأسفانه پر از اشتباهات ناشی از خطاهای نساخ نیز بود روبرداری کرد و در عین حال خاطرنشان ساخت که شاعر در دیوان، دو تخلص انسان و کوهی را به کار برده است. مقدمه با توضیحی زیر عنوان مکشوف بود به پایان می‌رسد که ضمن آن شعاع می‌نویسد که چند سال بعد، هنگامی که او رونویسی مقدماتی خود را به‌انجام رسانیده بود، مجموعه‌یی از چند دیوان به‌دست آورد که با دیوان مولانا (رومی) آغاز گردیده بود و تاریخ سال ۱۱۶۹ ه. ۵۶—۷۵۵ م. را داشت و ضمناً دیوان کوهی نیز در آن بود.

شعاع پس از مشاهدهٔ اینکه این نسخه کهنتر بوده و دقت بیشتری در آن به کار رفته است، هر دو نسخه را با یکدیگر مقابله کرد، خطاهای نمایان را بر طرف ساخت، و در حاشیهٔ نسخهٔ خود همهٔ مواردی را که در نسخهٔ جدید بود، یادآور شد (U *).

متن دیوان که با ترتیب معمولی الفبا در قوافی است، از صفحهٔ ۱۰ آغاز می‌گردد. همهٔ غزلها را و. آ. ژوکوفسکی شماره گذاری کرده است. این ترتیب را نگارنده در چاپ کنونی نیز نگاه داشته است. دیوان در صفحهٔ ۲۱۸ که آخرین رباعی (ش ۲۷۲ ژوکوفسکی) در آن جای دارد به پایان می‌رسد.

گذشته از این، شعاع شیرازنامه را نیز که در آن دربارهٔ کوهی سخن رفته، به‌ضمیمه آورده است و در پایان شرحی زیر عنوان اخطار و اعتذار نگاشته و در آن به نزدیک‌بینانی اشاره کرده که تنها شکل ظاهر را می‌بینند. او پیش‌بینی می‌کند که این نزدیک‌بینان بر کمبودهای فنی اشعار خرده خواهند گرفت و سخت به‌آنان می‌تازد و می‌گوید مشایخ بزرگ صوفیه وقت آن را نداشته‌اند که به‌دنبال قوافی نادر و تکامل بحر برای ثبت الهام خویش بروند. او می‌کوشد این مطلب را با بیتی از جلال‌الدین رومی تأیید کند:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من[۵۲]

نسخهٔ خطی با امضای محمدحسن شیرازی که به دبیر شهرت داشته ونساخ آن بوده به‌پایان می‌رسد و تاریخ آن ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۳۳ (۲ فوریهٔ ۱۹۱۵) است.[۵۳]

نسخهٔ خطی Z از آن و.آ. ژوکوفسکی بود و پس از مرگ وی به موزهٔ آسیایی منتقل شد. در نخستین ورق آن و. آ. ژوکوفسکی با خط خود نوشته است: «۲۳ دسامبر ۱۹۱۴ از و. ایوانف دریافت کردم. در شیراز از یک نسخهٔ خطی نو (در حدود بیست سال) رونویسی شده است». احتمالاً این نسخهٔ خطی، نخستین تحریر شعاع است که از روی نسخهٔ خطی سال ۱۱۸۹ هجری تهیه شده و با همان خط نگارش یافته و تاریخ آن ۲۶ ذوالقعدهٔ ۱۳۳۲ (۱۵ اکتبر ۱۹۱۴) است. نسخه خطی از ده دفتر دوخته نشده و بدون جلد با قطع ۲۰×۱۳ سانتیمتر تشکیل گردیده، کاغذ آن سفیدرنگ و شامل ۸۰ ورق است. مقدمهٔ شعاع و نساخ در آن نیست. همهٔ غزلها با دست و. آ. ژوکوفسکی شماره‌گذاری شده، اما این نسخه تنها دارای ۷۰۲ شماره است. می‌توان گفت که این نسخه در برابر U یکسره بی‌ارزش است، زیرا بخوبی مشهود است که کامل نیست، اشتباهات آن که از نسخه پیشین ناشی شده است، وجود دارد و در رونویسی آن به هیچ روی دقت به کار نرفته است. می‌شد چنین پنداشت که شماره‌های اضافی U که در متن اصلی نیست بر آن افزوده‌شده باشد، اما این گمانه به وسیلهٔ نسخهٔ B (که تاریخ ۱۰۸۸ میلادی/۷۸—۱۶۷۷ هجری را دارد) و تقریباً شامل همهٔ شماره‌های اضافی U است، رد می‌شود.

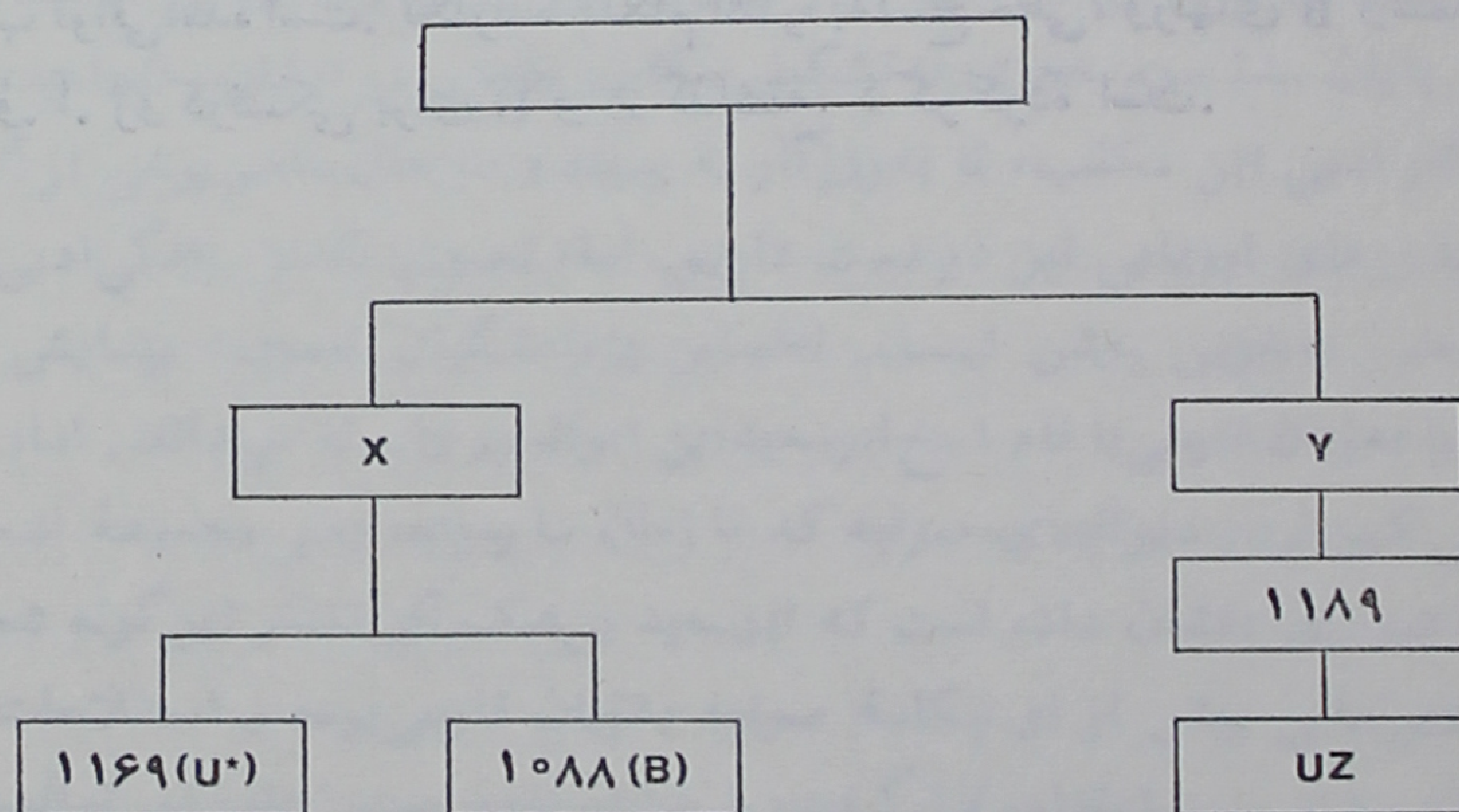
بدین‌سان، سه‌نسخهٔ خطی برشالودهٔ متن‌چاپی قرار دارند که تاریخ‌نسخه‌برداری آنها سالهای ۱۰۸۸—۱۱۶۹—۱۱۸۹ هجری‌است. فاصله‌یی بیش‌از شصت سال میان کهنترین آنها و ترتیب دهندهٔ دیوان است. روشن است که احیای‌تاریخ متن‌ما کاری است بس‌دشوار. بی‌شک هرسه‌نسخهٔ خطی‌از یک نسخهٔ اصلی بسیار دور سرچشمه‌گرفته‌اند، اما راههایی‌را که درمسیر آنها— تغییراتی در متن پدید آمده‌است، نمی‌توانیم بازشناسیم، زیرا نسخه‌های پیوند دهنده برای ما روشن نیستند، و شاید هم

۵۲. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، دفتر اول، ص ۴۵.

۵۳. سودمند می‌دانم که یادآوریهای شعاع را نگاه دارم و آنها را در افزودگی برمتن دیوان می‌آورم. (مقابله شود با پیشین، حواشی ۴۶.— ه. ت.)

هیچگاه بر آنها آگاه نشویم. با این همه، نگارنده مشاهداتی داشته است که برپایهٔ آن می‌توان جدول گمانهٔ ارتباط میان آنها را ترتیب داد.

نگارنده تردید ندارد براین که U و Z از همان متن اصلی (نسخهٔ خطی سال ۱۱۸۹ هجری که شعاع به‌آن اشاره کرده است) سرچشمه گرفته‌اند، زیرا آنها تقریباً با هم همخوانی دارند و دلیل برخی ناهماهنگی آنها، همانا بی‌دقتی نساخ است. از سویی دیگر وجوه مشترک میان B و *U بسیار زیاد است، (نگارنده بیش از سی مورد آن را مشاهده کرده است)، که به‌ما حق می‌دهد چنین بپنداریم که آنها از راههای گوناگون به‌همان نسخهٔ اصلی که بر ما روشن نیست می‌رسند. بدین سان نتایج این مشاهدات را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:



این نکته شایان نگرش است که ما در هر سه نسخهٔ خطی، در حدود پانزده بار با اشتباه واحدی روبرو می‌گردیم که همانا به کار بردن اون به‌جای آن است.[۵۴] می‌شد در این باره چنین گمان کرد که در متن اصلی کوشش شده است ویژگی گویشی مراعات شود که در آن گویش به جای آن — اون به کار می‌رفته است، اما، متأسفانه دلیلی بر اثبات این گفته نداریم.

پیش از این که سرسخن را به‌پایان برسانیم، می‌خواهم توجه خوانندگان را

۵۴. B: ۷۹، ۱۰۵؛ ۴، ۱۱۰، ۳. *U؛ ۲. UZ و U: ۱۶۲، ۲؛ ۱۸۳، ۳؛ ۱۸۴، ۱؛ ۱۹۰، ۲؛ ۱۹۳، ۲؛ ۱۹۳، ۶؛ ۲۰۲، ۳؛ ۲۰۴، ۷؛ ۲۱۱، ۱۰؛ ۱۶۵، ۱؛ ۲۷۹، ۲، ۲۸۱، ۲.

به ترجیح بند شمارهٔ ۲٦٤ معطوف سازم. به‌عقیدهٔ نگارنده، این ترجیع‌بند بسیار مورد تردید است و تصور می‌کنم که آن از بازمانده‌های یک ترجیع‌بند، با افزودن غزلهایی برآن که بامتن اصلی هیچ وجه مشترکی نداشته، ساخته شده است. بحرهای گوناگون اجازه نمی‌دهند که آن را قطعهٔ به‌هم پیوسته‌یی بدانیم.

چند سخن دربارهٔ جهات فنی چاپ: در متن چاپی، نسخهٔ U که کاملتر و درست‌تراست، بنیاد کار قرار گرفته‌است (زیرا استفاده از کار محرر محلی که درشعر مادری‌اش خبره است، سودمندتر است) اما حفظ کامل این تحریر میسر نگردید، زیرا درآنجا سوءتفاهم‌های آشکاری وجود دارد. نگارنده آنهارا اصلاح ودرحواشی ذکر کرده است. شماره‌هایی که در U حذف گردیده، از B گرفته شده و در جاهای مربوطه به‌ترتیب قوافی آمده است. نگارنده هنگام اشاره به‌نسخ خطی، ورقهای B وشماره‌هایی را که و. آ. ژوکوفسکی برای U و Z گذاشته، ذکر کرده است.

پیام عبدالله انصاری به وزیر

هنگام بررسی و مطالعهٔ ادبیات تصوف به‌زبان فارسی، تقریباً با همان دشواریهایی روبرو می‌شویم، که درمسألهٔ پیدایش شعرفارسی نوین (دری) باآن روبروهستیم. می‌توانیم پیدایش تصوف را در میان تازیان (یا درست‌تر، تعلیمات زهاد که برشالودهٔ آن تصوف پدید آمده است) و انتقال آن را بر زمینه‌یی ایرانی و شکوفانی درخشان آن را که در پایان سدهٔ سوم هجری به‌تشکیل مکتب جامعی در نیشاپور انجامید، ببینیم. بیشتر آثار ادبی این مکتب، تا به‌روزگار ما رسیده و در حال حاضر برخی از آنها را با چاپ کشورهای اروپایی نیز در دست داریم. اما، تصویر تکامل زندگی‌ادبی‌صوفیان ایران هنوز به‌خوبی روشن نیست. نخستین پژوهشگران تصوف، پیدایش چکامهٔ صوفیه را به‌زبان فارسی با نام شیخ ابوسعیدابن ابوالخیر وابسته می‌دانند. اما، مطالعه و بررسی کهن‌ترین دیوانهای صوفیه که تا زمان ما رسیده، یعنی مجموعهٔ اشعار بابا۔کوهی شیرازی[1]،نشان داده است که ابوسعید بی‌شک آفرینشگر این‌گونه شعر نبوده است. دیرزمانی پیش از او چکامهٔ صوفیه به‌زبان فارسی‌بوده و اصطلاحات آن که سپس بنابر سنت مورد استفاده قرارگرفت، طرح‌شده بوده است.[2] هنوز نمی‌توانیم‌لحظات پیدایش این شعر را ببینیم. این یکی از وظایفی است که در برابر ایرانشناسان به نوبت نشسته است. برای حل مسائل‌مربوط به‌این کار، هر سطری که از آثارصوفیهٔ خراسان تا زمان‌ما رسیده، دارای اهمیت بسیاری است.

برخی ازجهات اصلی[3] هم اکنون مشخص می‌شود، اما برای طرح نهایی

۱. مقابله شود با: «دو غزل باباکوهی شیرازی» در همین‌کتاب.
۲. Nicholson, *Studies*, p.48 مقابله شود با: «لحظات اصلی در رشد وتکامل اشعارتصوف فارسی» در همین کتاب.
۳. چنان‌که مسألهٔ مربوط به‌ارتباط مکتب نیشاپور با تعلیمات ملامتیه را، بنگرید:
Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

آنها، مطالب موجود هنوز کافی نیست. چنان که، می‌توانیم تا اندازه‌یی با اطمینان تأیید کنیم که صوفیهٔ نیشاپور سخت در زیر تأثیر کلام بوده‌اند و با موفقیت بسیار، از شیوه‌های آن برای هدفهای خود بهره می‌جسته‌اند.[٤] کلابادی و بابا کوهی نمایندگان ویژهٔ چنین صوفیانی بوده‌اند. اما، واکنش علیه شیوه‌های فاضل‌مآبانهٔ تهی در علم، که در همهٔ مشرق اسلامی گسترش وسیعی یافته بود، به‌محیط صوفیه نیز راه یافت‌ودر سیمای شیخ مشهور، عبدالله انصاری (۱۰۰۶ — ۱۰۸۸) که از طریق پیر خود ابوالحسن خرقانی با محافل نیشاپور ارتباط داشت، نمایندهٔ برجستهٔ خود را پیدا کرد. عبدالله انصاری از پیروان مذهب حنبلی، و یکی از مخالفان آشتی‌ناپذیر طرفداران اشعری بود و نظر خودرا در بارهٔ آنها در کتاب خویش ذم الکلام[٥] نگاشت. همین نکته مارا وادار می‌سازد که توجهٔ ویژه‌یی به‌انصاری معطوف سازیم، زیرا مقابلهٔ تعلیمات او با نظریات نیشاپوریان، فروگشایی بسیاری از مسائلی را که هنوز روشن نیستند، امکان‌پذیر می‌سازد.

و. آ. ژوکوفسکی در مقالهٔ ترانه‌های پیرهرات[٦] خاطرنشان ساخته است که می‌خواهد اثر بزرگی در بارهٔ انصاری بنویسد. اما، این تصمیم نتوانست جامهٔ عمل بپوشد. ولی تا زمانی که این کار انجام نگیرد، گمان نمی‌رود که در مطالعهٔ تصوف ایران موفقیتی به‌دست آید. نمی‌شود انصاری را کنارگذاشت، زیرا تأثیر او بسیار زیاد و در سده‌های پیاپی محسوس است. ضمناً برای شناختن او، کاری که انجام گرفته بسیار و بسیار کم است. سه اثر بسیار بزرگ او یعنی منازل السائرین[٧] و طبقات الصوفیه به‌زبان عربی و منازل نامعلوم به زبان فارسی با آن که تا روزگار ما رسیده‌اند، ولی به‌چاپ در نیامده‌اند.

چاپ منازل فارسی، کمال مطلوب است، زیرا این اثر نمونهٔ جالب ونمایشگر همهٔ فعالیت ادبی انصاری است. چاپ اشعاری که شامل این اثر بزرگ نیم‌نثر ونیم نظم است، به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی به‌روشنی تمام، توان چکامه‌سرایی انصاری را

۴. لازم به‌یادآوری است که باباکوهی به‌وسیلهٔ عبدالله‌ابن‌خفیف باالاشعری مربوط بوده‌است.

5. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm. 114

۶. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیرهرات، ص ۷۹.

۷. شرح نسخهٔ خطی آن در Flügel, *Handschriften*, S. ۳۲۱و۳۲۴ آمده‌است. منازل‌السائرین در سال ۱۳۱۵ هجری /۹۸-۱۸۹۷ میلادی در تهران با چاپ سنگی منتشر شده‌است.

نشان داده است. البته، این قطعات نمی‌توانند تجسمی‌دربارهٔ محتوای این کتاب به دست دهند. شعری که با زبانی شیرین و پرآهنگ سروده شده، وزنی نیکو دارد و با گشاده‌دستی، قافیه‌آرایی گردیده، اهمیت مضمونش برای ما بسی‌بیشتراست. مطالب فلسفی بارها با افسانه و امثله‌های بی‌پایانی تعویض می‌شوند که غالباً از گنجینهٔ روایات مردم‌گرفته شده وموازاتی‌برای‌آنها درآثار دیگر مؤلفان نیست. چنان‌می‌نماید که منازل نامعلوم نیای حماسه‌های بعدی سنایی، عطار وجلال‌الدین رومی است، با این تفاوت که در اینجا تار وپود اصلی آن را نثر می‌سازد و شعر، تنها درمیان نثرجای گرفته است. شاید این‌اثر از لحاظ بدیعی بودن، حتی بالاتر باشد. زیرا بحرهای شعری که جایگرین یکدیگر می‌شوند، و شکوه نثر مسجع، از لحن یکنواخت و مداوم بسیاری از هزاران بیت بحرهای بعدی شعری، گونه گونی و زیبایی بیشتری دارد.

گذشته از منازل نامعلوم، بسیاری از آثار کوچکتر انصاری نیز به‌زبان فارسی تا روزگار ما رسیده که به‌همین شیوه نگارش یافته و درمیان آنها مناجات که بارها درخاورزمین با چاپ سنگی‌منتشر شده است، بیش‌از همه شهرت دارد. نصیحت نامهٔ وزیر که این شرح دربارهٔ آن است، در همین گروه است. و. آ. ژوکوفسکی باورداشت، که همهٔ این آثار زمانی با منازل نامعلوم اثر یگانه‌یی را تشکیل می‌دادند و برآن بود که اشارهٔ حاجی‌خلیفه (۵، ۵۲۸) برمناجات اشاره‌یی بر همین اثر بوده است. چنین عقیده‌یی دوراز احتمال‌نیست. آثارکوچک‌انصاری دارای‌شکل استواری نیستند ودرنسخه‌های‌گوناگون، درازا وترتیب جمله‌های آنها گوناگون است که مایهٔ‌شگفتی هم نیست، زیرا هرجملهٔ جداگانه جمله‌یی است کامل که پیوندی با جملهٔ پیشین و پاپسین ندارد. درمورد مناجات این مطلب را و. آ. ژوکوفسکی تذکر داده‌است ودر بارهٔ نصیحت‌نامه نیز می‌توان همین را گفت.

من متن کامل نصیحت‌نامه را از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی (Dorn—260) در اینجا می‌آورم[8] و تفاوتهای آن را طبق نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، شمارهٔ ۲۶۸، (C_{111})a، ورق ۱ب[9] می‌آورم. تفاوتها را می‌توان با افزودن متن نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه لنینگراد، شمارهٔ ۳۸۶ افزایش داد، اما از این کار،

۸. شرح آن را بنگرید: Dorn, *Catalogue*, No CCLX

۹. این یك مجموعهٔ خطی‌است باقطع ۱۵/۵ × ۲۴ سانتیمتر و۱۸۴ ورق‌که تعدادسطرهای ←

از نگاه متن، تغییر چشم‌گیری به‌دست نمی‌آید و افزودن آن، در چاپ متن چون بر مکثها می‌افزاید، دشواریهای بیشتری پدید می‌آورد.

متن

من مقالات خواجه عبدالله انصاری قدس سره

در نصیحت فخرالوزرا خواجه نظام‌الملک طوسی رحمة‌الله علیه در مواجهه فرموده که یا نظام[۱۰] در رعایت دلها کوش و عیب مردم بپوش[۱۱] (۲ الف) و دین بدنیا مفروش[۱۲] هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد با خدای بصدق با خلق بانصاف با

→ صفحات آنها گوناگون است (در صفحات بعد متن آن با علامت A مشخص می گردد)، با مضامینی بسیارگونه‌گون و در آن مطالب زیر را می بینیم:
۱- ورق ۱ ب رسالهٔ حضرت خواجه عبدالله انصاری؛ ۲- ورق ۲ ب مناجات انصاری که مطلعش این است: الهی نهان از خود در تومیزارم- حجاب می بینم و کشف پندارم، که با مطلعی که در Rieu, *Catalogue*,35 آمده‌است همخوانی ندارد. این اثر در صفحهٔ ۵ ب ناگهان قطع می‌شود و سپس چنین ادامه می‌یابد ۳- ورق ۶ ب ترجمهٔ اربعین حدیث‌للجامی با مقدمه‌یی که در Rieu, *Catalogue*, p.17 نیست و با این واژه‌ها آغاز می‌شود: صحیح‌ترین حدیثی که راویان مجالس دین و محدثان صدارت یقین املاکنند حمد دانائیست الخ؛ ۴- ورق ۶ ب، در حواشی مناجات‌نامهٔ حضرت مولوی قدس‌سره‌العزیز بامطلع: الحمدلمن‌له‌الثنایا والشکرلمنعم‌البرایا؛ ۵- ورق ۸ ب - ۱۱ الف، حواشی؛ دربیان آن که بهشت و دوزخ هر دو از عاشق ترسان و گریزان دوزخ الخ. نثر انباشته از اقتباس که بیشتر از مثنوی است؛ ۶- ورق ۱۴ ب - ۳۹ ب گلشن راز تألیف محمود شبستری (مقابله شود با Rieu, *Catalogue*, p. 608)؛ ۷- ورق ۳۹ ب- ۱۴۰ الف گلستان سعدی؛ ۸- ورق ۳۹ ب- ۱۱۵ ب درحاشیه یوسف و زلیخای جامی (Rieu, *Catalogue*, p. 645)؛ ۹- ورق ۱۱۵ الف ۱۲۳ الف مثنوی تعلیمی با مطلع: بعد حمد خدا و نعت رسول بشنواین نکته را به‌سمع قبول و مقطع: هست دیدار حق اجل و نعم و به انتهی‌الکلام و تم؛ ۱۰- ورق ۱۲۳ ب - ۱۳۰ ب در حواشی: رسالهٔ شرح بیتین مثنوی مولوی للجامی (*Sachau and Ethé*, Bodleiana, No611_617)؛ ۱۱- ورق ۱۳۰ ب-۱۳۲ ب، حواشی: عقد ۳۷ سبحة‌الابرارللجامی؛ ۱۲- ورق ۱۳۳ الف- ۱۳۶ الف؛ قطعه‌یی از تحفة‌الاحرار- للجامی (V.1615_59,184_208 ed. *Falconer*)؛ ۱۳- ورق ۱۴۰ الف؛ حواشی: سه‌رباعی ازمؤلفی ناشناخته. نسخه خطی درسال ۹۵۷ هجری به‌دست شخصی به‌نام باهیرك تاشكندی رونویس‌شده. خط آن نستعلیق خوب است ولی برخی بخشهای آن ازنم سخت خراب‌شده است.

۱۰. در A از قلم افتاده است. ۱۱. در A از قلم افتاده است.

۱۲. در A نوشته شده است: یا نظام.

نفس[۱۳] بقهر با درویشان بلطف با بزرکان بخدمت با خردان بشفقت با دوستان بنصیحت با دشمنان بحلم با جاهلان بخاموشی با عالمان بتواضع (۲ ب) پرسید که درحق دنیا چکوئی کفت چکویم درحق[۱۴] چیزی که برنج بدست‌آرند و بخست نکاه دارند— و بحسرت بکذارند دیکر فرمود که[۱۵] سرمایهٔ عمر مغتنم شمار[۱۶] و طاعت حق را غنیمت دان[۱۷] از آموختن ننک مدار نجات نفس درعبادت جوی[۱۸] نفس را مراد مده[۱۹] در هر[۲۰] کار که باشد یاری از حق طلب[۲۱] (۳ الف) از نادان مغرور اجتناب نمای ناشنیده و نادیده مکوی عیب کسان مجوی بعیب خود بینا باش[۲۲] تاناپرسند مکو تا نخوانند مرو[۲۳]— بلندی بصبر جوی دنیاپرست مباش از آموختن علم میاسای برطاعت حریص باش مردم را بافراط مستای[۲۴] در نهان بهتر از آشکار باش[۲۵] درکذر تا درکذرانند [۳ ب] از خود[۲۶] لاف مزن بلا را نتیجهٔ هوا دان آنچه ننهادهٔ برمکیر ناکرده را کرده مشمر دلرا بازیچهٔ دیو[۲۷] مساز تا از محاسبه[۲۸] نفس خود[۲۹] نپردازی در دیکران شروع مکن هرچه بخود

۱۳. اصطلاح صوفیه‌است مثل: النفس الامارة بالسوء، در مقابل روح.

۱۴. در A از قلم افتاده است. ۱۵. در A از قلم افتاده است.

۱۶. در A: شمر. ۱۷. در A افزوده شده است: سلاح از علم ساز.

۱۸. درA افزوده شده است: وه [یم]ت مرگ را یاد کن.

۱۹. در A افزوده شده است:

که بسیار خواهد نادان را زنده مدان زاهد جاهل اعتقاد مکن خویشتن‌شناسی سرمایهٔ بزرک دان.

۲۰. درA هر از قلم افتاده است.

۲۱. در A افزوده شده است:

فضل و تقوی حصن حصین‌دان از دشمن دوست‌رو حذرکن.

۲۲. در A افزوده شده‌است:

درنهان بهتر از آشکارا باش در راستی که بـه دروغ ماند مبالغه مکن در جواب تعجیل منمای قول از راستی بازمگیر.

۲۳. در A افزوده شده است: مفروش آنچه نخرند.

۲۴. A بافردا !sic ۲۵. در A از قلم افتاده است.

۲۶. در A از قلم افتاده است. ۲۷. در A افزوده شده است: براوامیدنبند.

۲۸. محاسبه ـ اصطلاح مشهور صوفیه. ۲۹. در A افزوده شده است: و ا

روا نداری بدیکران مپسند بندهٔ حرص مباش[۳۰] تا توان[۳۱] نان کس[۳۲] مخور و نان از هیچکس دریغ مدار[۳۳] [٤ الف] از دادهٔ خدای خور که هر کز کم نشود دهنده خدارا دان[۳۴] از درویشی مترس[۳۵]— سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد کرد آن مکرد خود را اسیر شهوت مساز[۳۶] عافیت را بفرمان نفس از دست مده دشمن اکرچه حقیر بود[۳۷] خوار مدار[۳۸] با ناشناخت همسفره مباش [٤ ب] اندك خودرا بهتر از بسیار دیکران دان[۳۹]— غم بیهوده بخاطر راه مده عهدرا بوفا رسان هرجا که باشی خدایرا حاضر دان وقت را غنیمت دان سخاوت راستیء وعده دان مکو آنچه نتوانی شنید از دوست بیک جفا[۴۰] بازمکرد یاررا وقت خشم وغضب بیازما با دوستان در همه کار مواسا نما[۴۱] تا توانی [٥ الف] نیاز خود بر مخلوق عرضه مکن امانت نکاه دار خاموشی شعار[۴۲] ساز بیهوده کوئی را سر همه آفتها دان منت بدار[۴۳] منت منه خویش[۴۴] را بندهٔ کسان مساز حاجت روائی را کاری بزرک دان— دوستیء خدای در کم آزاری

۳۰. درA افزوده شده‌است: نان از هیچکس دریغ مدار.

۳۱. درA از قلم افتاده است. ۳۲. درA افزوده شده است: هیچکس.

۳۳. در A ازقلم افتاده است. ۳۴. درA از قلم افتاده است.

۳۵. درA افزوده شده‌است: از فرمان نفس حذر کن.

۳۶. درA حذف شده است. ۳۷. در A: باشد.

۳۸. در A افزوده شده است: از دشمن خانگی بترس.

۳۹. در A افزوده شده است:

چون کسی سخن کوئد خاموش باش سرمایهٔ عمر توحید دان پاك اعتقاد را بی‌زوال دان بصبر بلندی‌جوی دنیاپرست مباش که دشمن خدای‌را پرستنده باشی از راستی شفیع انکیز سخن از شهادت کوی کذشتن از خود رسیدن بحق دان اکر راحت خواهی رنج کش برطاعت حریص باش وتکیه مکن مردم را بافراد (sic) مستای راست کوی و عیب‌مجوی خفتهٔ غفلت مشو جمع مال‌را اقبال دان و خرج ناکردن ادبار از دادهٔ خدای‌خور که‌هر کز نشود دهنده خدا را دان سرمایه بسود بسیارمده سودی‌که در آخرت زیان دارد بکردآن هر کز مکرد خود را فدای مال مکن خود را اسیرشهوت مساز ازنوکیسه وام مخواه کم خودرا از بسیار دیکران بهتردان.

۴۰. مقصود رنجش است. ۴۱. در A از قلم افتاده است.

۴۲. در A افزوده شده است: خود. ۴۳. A: مدار. ۴۴. A: خویشتن.

شناس سعادت دنیا وآخرت درمحبت دانا دان‌از نادان [۵ب] دامن در کش درسخن کس را خجل مساز از سخنی که خنده آید حذرکن مقدارمال فقر خود با هیچکس مکوی با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا و آخرت مذلت و عقوبت باشد تا خشم ننشیند سخن مکو حرمت همه کس نکاه‌دار تا ترا حرمت باشد طعام بسیار مخورکه دل سیاه کند واز (۶ الف) عبادت باز دارد باطن را بهتر از ظاهر دارکه ظاهر نظرکاه خلق است و باطن نظرکاه حق کاری نکنی که درنظر حضرت حق سبحانه و تعالی خجل و شرمسار کردی توفیق رفیق باد[۴۵]

تفاوتهای موجود درخواندن متن که در بالا آوردیم، نشان می‌دهد که متن پیام تا چه‌اندازه در نوسان است. دامنهٔ این تفاوتها را می‌توان با بهره‌گیری از دیگر نسخه‌های خطی افزایش داد.[۴۶] اما گمان نمی‌رود تعیین نخستین نگارش آن از راه مقابلهٔ این نسخ خطی، امکان داشته باشد. پیش از همه باید گفت که ما نسخ خطی بسیارکهن در اختیار نداریم و همهٔ آنها بیشترشان از سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی هستند. دیگر این که، چنان که اشاره کرده‌ایم، خود شکل پیام امکان می‌دهد که جای همهٔ جملات و عبارات تغییر کند و یا برآنها افزودگیهایی آورده شود و یا

۴۵. در پایان آمده است:
کتبه العبدالحقیر شاه محمود النیسابوری فی سنه اربع و ستین و تسعمایه.
در A (پس از ستاره) جملهٔ آخر از قلم افتاده و به‌جای آن آمده است:
عقوبت باندازهٔ کناه‌کن بهرجا که باشی خدا را حاضر دان‌کستاخ مرو عهد را بوفا رسان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی وعده‌را دان دوستی دلها در سخا و کم آزاری دان خود را از حال خود غافل مساز مکوی آنچه نتوانی شنید از دوست بیك جفا باز مکرد یار را در وقت خشم و غضب بیازمای با دوستان در همه کاری مواساکن سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان دامن درکش انشاءالله توفیق رفیق باشد تم.

۴۶. شرح این نسخهٔ خطی درفهرستهای زیر آمده‌است:
۱ـ Flügel, *Handschriften*, Bd III,S. 445, 493, 505؛
۲ـ (۱۶۳۹ هجری) Ethè, *Catalogue of the India Office*, No 1780؛
۳ـ Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*, No 1400؛
۴ـ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه، ش ۳۸۶، که و. آ. ژوکوفسکی به‌آن اشاره کرده است.

تعدادی از آنها کاهش یابد. این ویژگی تنها مربوط به‌پیام نیست، بلکه مناجات انصاری نیز دارای همین ویژگی است و تعیین نگارش آغازین آن اگر غیر قابل حل هم نباشد به‌همان‌اندازه دشوار است. اما پس از خواندن تفاوتهای نسخهٔ A می‌توان به‌این نتیجه رسید که نباید برای این نکته اهمیت چندانی قائل شد. سخن برسر آن است که این تفاوتها تقریباً همواره بسیار کم‌اهمیت هستند. بخش اعظم آنها مربوط به‌جابه‌جا شدن سادهٔ عبارات است و آن افزودگیهای اندکی که در نسخهٔ A می‌بینیم، ویژگی پیام را تغییر نمی‌دهند و با مواد اصلی آن به‌خوبی همخوانی دارند. بدین‌سان، در وضع کنونی، کاری که می‌توانیم انجام دهیم آن‌است که با همین ترتیب متن بسازیم و بکوشیم تا برپایهٔ مطالب موجود، نتیجه گیری لازم را بکنیم. تنها می‌توان آنچه را که آشکارا بالحن سراپای متن پیام مغایرت دارد، کنارگذاشت.[۴۷]

مسألهٔ بسیار مهم دیگر، همانا مسألهٔ مؤلف این اثر است. ظاهراً ترتیب دهندگان فهرستها که شرح پیام را آورده‌اند، به‌هیچ روی در تعلق داشتن اثر به انصاری تردیدی نداشته‌اند. و.آ. ژوکوفسکی نیز همین عقیده را داشت. نخستین بار و. آ. ایوانف در فهرست خود،[۴۸] بر این نکته تردید کرد و یادآور شد که‌حل مسألهٔ مؤلف این پیام بی‌اندازه دشوار است. به راستی هم در ادبیات تصوف، انبوهی از رسالات کوچک، وابسته با نام مشایخ بزرگ به‌چشم می‌خورد که عملاً هیچ نسبتی با آنها ندارد. دربیشتر موارد، ساخته کاری بی‌درنگ، مشاهده می‌شود، زیرا معمولاً سیمای مؤلف ناشناخته که در پوشش نام شیخی که چند سده پیشتر روزگار به‌سر می‌برده، پنهان‌است، از روی سبک و واژه‌هایی که بکار برده نمایان می‌گردد.

این ساخته کاریها در بین درویشانی پدید آمده است که در کار ادبی ورزیدگی نداشته‌اند و از این رو حتی تلاش نکرده‌اند که به این دروغ مصلحت آمیز شکل قانع کننده‌یی بدهند. از سویی دیگر خوانندگان نیز از دانش کافی برای شناسایی برخوردار نبودند و با باوری کامل این فریب را می‌پذیرفتند.

۴۷. در هرصورت می‌توان امیدوار بود که مطالعه و بررسی بعدی آثار انصاری، بر این مسألهٔ تاریک سایه بیندازد. فعلاً باید به‌درك این نکته بسنده کنیم که هر گام که در این سو برداشته می‌شود ما را به هدف نزدیکتر می‌سازد.

۴۸. بنگرید: پیشین، حواشی ۴۶.

اما پیام انصاری وضعی دیگر دارد. گذشته از این‌که درهر هشت نسخهٔ خطی مشهور، این اثر به نام اوست، نمی‌توان آن‌را همچون ساخته کاری نگریست. سبک پیام یعنی جمله های کوتاه که غالباً سجع دارند، از ویژگیهای همهٔ آثار انصاری است.[۴۹] باید یادآور شویم که زبان اثر بسیار ساده و طبیعی است. در اینجا عبارتهای پیچیده دیده نمی‌شود و زبان آن زبان گفتگوست. اما با اطمینان کامل می‌توان‌گفت که تنها مردی که دارای تجربهٔ بزرگ ادبی بوده، می‌توانسته این اثر را به‌رشتهٔ تحریر کشد، زیرا فقط چنین مردی‌یارای آن را داشته است که‌افکار خود را در چنین شکل فشرده‌یی بیان، و از مفاهیم دو پهلو و ناروشن پرهیز کند. گذشته از این، اصطلاحات صوفیه هرچند به‌ندرت دیده می‌شوند ولی کاملاً درست به‌کار رفته، وگواه آشنایی مؤلف با آیین تصوف‌اند.

سرانجام، در همهٔ پیام آهنگی است که از ویژگیهای تعلیمات فرقهٔ ملامتیه است که مواد اصلی آن در مکتب نیشاپور (حمدون‌القصار، ابوحفص‌الحداد، ابوعثمان الحیری)، طرح شده بود.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که مؤلف پیام باید مردی باشد که از تجارب بسیارادبی برخوردار، و بر تعلیمات اصلی صوفیانی که پیش‌ازسدهٔ سیزدهم میلادی می‌زیسته‌اند[۵۰] آگاه بوده و با مکتب نیشاپور ارتباط داشته باشد. این ویژگیها رویهمرفته در انصاری هست و بدین‌سان باید پذیرفت که تعلق‌داشتن این اثر به خامهٔ او بسیار محتمل است.

مسألهٔ سوم همانا تعیین شخصیت نظام‌است که پیام خطاب به اوست.

طبق سنت، تأیید می‌شود که این‌پیام خطاب به نظام‌الملک وزیر نامی سلجوقی بوده است. از لحاظ زمانی این امر کاملاً امکان‌پذیر است،[۵۱] اما اطمینانی راسخ بر آن نیست. ظاهراً صوفیه‌افسانه‌یی درباره ارتباط میان این دو شخصیت برجسته داشته‌اند، که بررسی درستی آن درحال حاضر کاری است بس دشوار. نشانه‌های این افسانه در بسیاری از آثار صوفیه پراکنده است واز جمله

۴۹. در این مورد مقایسهٔ نصیحت‌نامه با مناجات و منازل نامعلوم بسیار مناسب است.
۵۰. زیرانمی‌توان چنین‌زبان‌ساده ونبودن‌هرگونه استعاره وقیاس‌را از دورانی‌دیرترپنداشت.
۵۱. نظام‌الملک روزچهاردهم اکتبر ۱۰۹۲ به قتل رسید (بنگرید:
(Browne, Literary history, vol. II, p, 186.

یکی از نمونه‌های روشن آن را در زندگینامهٔ شیخ نامور، ابوالحسن خرقانی[۵۲] می بینیم که زیر عنوان نورالعلوم تا روزگار ما رسیده است.

چون این متن که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بسیار زیادی است، تابه کنون چاپ نشده است، حکایت مربوط به انصاری را از این متن تمام و کمال می‌آوریم:[۵۳]

نقل کرده‌اند[۵۴] که شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند. کفت[۵۵] در راه بلخ اندیشه کردم تامن به کدام بی‌ادبی درمانده‌ام؟ یادآمد مرا روزی به سجادهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من االستغفار آن نکرده بودم. استغفار آن کردم. خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بر بام برآورده بودند ازجهت سنکسار وی را.[۵۶] چون به دزشهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها گشاد و شخصی آمد که خلاص شد. حیران بماندند و آن‌چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه[۵۷] (؟) (بو)[۵۸] حسن را به‌خواب دیده بود که استغفار کرد به من ببخش وی را.

این داستان دارای جنبه‌یی‌است سربه‌سر افسانه‌یی، که ضمناً می‌تواند یک واقعیت تاریخی شالودهٔ آن را تشکیل داده باشد. پیام حاکی ازکارهای خاص دنیوی از قبیل گردآوردن مال و سرمایه به‌سوددادن و جز اینها است که انتساب آن به صوفی گوشه‌گیری بی‌معناست. از سوی دیگر، اندرزهای فراوانی داده می‌شود که مربوط به رفتار با زیردستان است و نشان می‌دهد که نظام می‌توانسته است مردانی دراختیار داشته باشد. درنتیجه، برنامه‌یی که انصاری طرح کرده، برای یک صوفی مرید نیست، بلکه برای مردی دنیادار است که وضع خوبی

۵۲. آموزگار انصاری.
۵۳. این متن از روی یگانه نسخهٔ خطی که از آن موزهٔ بریتانیاست چاپ شده است. شرح آن را بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol .I, p. 342.
۵۴. ورق ۲۲ الف
۵۵. در نسخهٔ خطی تکرار شده است.
۵۶. در اینجا حکایت از زبان شخص اول ناگهان قطع شده و از زبان شخص سوم ادامه‌یافته، که در این اثر غالباً تکرار می‌شود.
۵۷. خوانا نیست.
۵۸. ظاهراً از قلم افتاده است.

داشته است. این برنامه نوعی برنامهٔ‌حداقل صوفیه است، زیرا انصاری نمی‌توانسته است از یک مرد دنیادار بخواهد از زندگی خصوصی تا آنجا که برای هر مرید عضو خانقاه بدون چون و چرا ناگزیر است، دست بکشد.

ما در بارهٔ مقرراتی که در خانقاههای صوفیه مراعات می‌شده است، اطلاعات چندانی که سندیت داشته باشد در دست نداریم. مقررات ابوسعید ابن ابوالخیر که در اسرارالتوحید[59] آمده، یکی از مهمترین اسناد است. رسالهٔ سلمی را نیز که روایات‌گوناگون عربی و فارسی آن تا زمان ما رسیده است می‌توان برآن افزود.[60] ازسنجش رسالهٔ انصاری بابخشهای مربوطهٔ زندگینامهٔ ابوسعید و رسالهٔ سلمی، نمودار بسیار خوبی به‌دست می‌آید. رسالهٔ انصاری نشان می‌دهد که تعلیمات صوفیه چه نرمش‌پذیری خارق‌العاده‌یی داشته‌اند. تقریباً هریک از دستورالعملهای انصاری، دارای موازاتی است در خواستهای پیر از مرید. اما در اینجا هر بار با نخستین مرحله‌یی سروکار داریم که درصورت ژرفترشدن پیگیرانه، ناگزیر به یکی از حالات ویژهٔ مقامات صوفیه خواهد کشید. در اینجا اصل توضیح پیاپی و پیگیر به کار رفته وضمناً انصاری تنها یکی‌از مراحل نخستین‌آن را ثبت می کند. انصاری تلاش نمی‌کند بار غیرقابل تحملی بردوش مخاطب بگذارد، از اشاره به توکل اثری نیست و برعکس، گرد آوردن مال و ثروت در صورتی که عاقلانه به مصرف برسد، کار نیکی شمرده می‌شود. خاطرنشان ساختن این نکته بسیار مورد توجه است که‌نسبت‌به تقدس ظاهری، تقدس‌فروشی و ریاکاری، نظری بسیار منفی ابراز شده است. انصاری بارها به‌برتری زندگی نهان بر زندگی آشکار و باطن بر ظاهر اشاره کرده است. او نظام را از نمودن نیاز خود به مردم برحذر می‌دارد —نیاز باید پنهان باشدوجز نیازمند کسی‌را برآن آگاهی‌نباشد. اینها، از مقررات اصلی فرقهٔ ملامتیه است، که سلمی در رسالهٔ خود دربارهٔ آن فرقه برای آن مقامی ویژه

۵۹. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۴۱۶. ترجمهٔ این بخش را بنگرید: نیکلسن، *Studies*, p. 46

۶۰. البته، بکر بودن روایات فارسی بسیار مورد تردید است.

قائل شده است.[61]

این نکته که به جلوه اطاعت ظاهری از پروردگار نمی‌توان امیدی چندان بست، و این اشاره تنها در متن A به‌چشم می‌خورد، نیز از همان تعلیمات است. این لحن به طرزی نمایان در همهٔ تعلیمات ملامتیه هست و از زهاد کهن در سدهٔ دوم هجری (از قبیل فُضیل ابن عیاض، ابراهیم ابن ادهم و دیگران) گرفته شده است.

گمان نمی‌رود فعلاً بررسی پیگیرانهٔ همهٔ پیام بموقع باشد، زیرا این خطر در میان است که به‌شیوه مفسرین صوفیه دچار شویم که غالباً در متن چیزی را می‌یافته‌اند، که مؤلف نمی‌توانسته حتی فکر آن را به مخیله راه دهد.

تنها به‌دو مثال بسنده می‌کنم که به‌روشنی نشان می‌دهند چگونه مواد اصلی تصوف در فرمولبندی محتاطانه‌یی پوشیده شده‌اند.

اندرز هرجا که باشی خدای را حاضر دان در نگر نخست با مواعظ معمولی فقیهان هیچ فرقی ندارد و می‌توانست همانجا با اقتباسی از قرآن مدلل شود.[62] اما کافی‌است که آن را در وابستگی با اندرزهای دیگری که گرداگردش هستند، بررسی کنیم و دربارهٔ اهمیت آن بیاندیشیم تا بی‌درنگ متوجه شویم که اینجا دعوتی است به مراقبهٔ صوفیه. درک دائمی حضور پروردگار باید نتیجه‌اش این باشد که پیوسته برهر حرکت و اندیشه مراقبت شود و در نتیجه باید آن حالت مسئولیت پدید آید که مراقبه نامیده می‌شود.

وقت را غنیمت دان اشارهٔ کاملاً صریحی است به مفهوم وقت تصوف، زیرا البته انصاری وقت روزانه را در نظر ندارد ومقصود او لحظات همانند و بی کرانی است که در آن جدایی ازگذشته و آینده رخ داده و به لحظهٔ آن تبدیل می‌گردد و ارادهٔ فردی به‌ارادهٔ آسمانی و کیهانی بدل می‌شود. یعنی همان وقتی که

۶۱. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 171. بیانات پر اهمیت ابوحفص (ورق ۵۷) را نیز باید به‌آن افزود که گفته‌است:

واصلهم فی‌ذلك ما قال ابوحفص لعبدالله‌الحجام: ان کنت فتی‌فیکون بیتك موعظه للفتیان.

ترجمه: فقر تنها پس از مرگ خداوند خانه نمایان می گردد.

۶۲. مثلاً بنگرید: قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۱۵: فاینما تولوافثم‌وجه‌الله‌الآیة.

در سخنان الصوفی ابن وقته (صوفی فرزند زمان خویش است) در نظر است.[۶۳]

پیام انصاری دانه و دامی است برای دنیادارانی که به صوفیه، گرایشی دارند. این پیام نشان می‌دهد که مشایخ برای جلب افراد با نفوذ به سوی خود، چه‌شیوه‌هایی به کار می‌برده‌اند. در زیر پوشش نازک اندرزهای اخلاقی، گوشه‌گیری پایان‌ناپذیر صوفیه آرمیده است. نخستین گام در این‌سو، به‌آسانی و سادگی انجام می‌گیرد، اما گام نخست، باید حرکت بعدی را در همین‌سو در پی داشته باشد، یعنی حرکتی که به نابودی کامل ارادهٔ شخصی می‌انجامد.

بدین‌سان پیام انصاری، با وجود خردی اندازه و سادگی ظاهری‌اش، برای بازسازی تصویر زندگی صوفیان ایرانی در سدهٔ یازدهم میلادی و افزودن آن به مطالب موجود کنونی که هنوز بسیار ناقص است، اهمیت بسیاری دارد و امکان می‌دهد که چند سطر دیگر بر تاریخ تکامل اندیشه در ایران افزوده شود.

۶۳. Flügel, *Definitiones*, S. 247,275 نیز حیات‌القلوب (درحواشی قوت‌القلوب)، ج۲، ص ۲۷۱ و طرائق الحقایق، ج۲، ص ۲۲۸.

عین‌القضاة همدانی

۱

آغاز سدهٔ یازدهم میلادی را در تاریخ ادبیات ایران می‌توان همچون لحظهٔ اوج تکامل چکامه‌های درخشان درباری، که در درگاه سلطان محمود غزنوی و جانشینان نزدیک او پدید آمده بود، ارزیابی کرد.

ظاهراً سنتی که در درگاه غزنویان حکمفرما بود، برای آن عده شاعران اندکی که در وابستگی مستقیم به‌محمود نیز نبودند، حتمی گردید و بویژه عنصری و همراهانش به‌آن دم می‌دادند. اما همپای این جریان، جریان دیگری نیز در کار بود که متأسفانه تا امروز توجهی اندک به‌آن شده و عبارت بود از شعر فارسی که به وسیلهٔ مشایخ درویشان در خانقاهها سروده می‌شد و تا اندازه‌یی برابر نهاد آثار ریزه‌خواران خوان غزنویان بود. در نگریستن بر تکامل این شعر امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان یادآور شد که این شعر از شکل کهن نظم فارسی یعنی رباعی بهره برداری گسترده‌یی کرده و ضمناً از غزلیات معرب نیز دوری نکرده است. تردیدی نیست که در سدهٔ دهم میلادی، مشایخ برای آراستن مجالس خود از رباعی کار می‌گرفته‌اند. هدف اصلی از به کار بردن این شعر، همانا دادن رنگ نمایان عاطفی به مجالس صوفیه و افزایش حالت هیجان در شنوندگان بود که می‌بایست از استماع منطقی موضوع به واکنشی نسبت به آن به شکل وجد روانی مشهور، دگوگون شوند.[۱] در نتیجه، شکل این آثار شعری نیز باید البته بازتابی از مقصود اصلی آنها باشد و به‌راستی هم مقایسهٔ اشعار درباری آن دوران با چکامه‌های خانقاه، نشان می‌دهد که اگر ما در مورد نخست، ترکیبی طرح‌شده و پر از شیوه‌های هنری به‌شکل منطقی از قبیل قیاس و کنایه

۱. بنگرید: برابر نهاد عقل که در این دوران بطور وسیع به‌کار می‌رفته است یعنی عشق (خرد ـ محبت). یکی از مؤثرترین کاربرد آن در ابیات، مناظرهٔ عبدالله انصاری است؛ بنگرید: منازل نامعلوم (نسخهٔ موزهٔ آسیایی، (B2292) Nov3، ورقهای ۷۶ ب- ۷۸ ب.

وجز اینها می‌بینیم، در مورد چکامهٔ صوفیه باید گفت که این چکامه در چهار چوب ساده‌ترین بحرهاست، از کنایات پیچیده دور است و به جای تصنعی بودن شعر درباری، از تکرار و جستجوی واژه‌های مؤثر کار می‌گیرد و بدین‌سان جهات آهنگ‌دار آن تقویت می‌گردد و امکان تأثیر مستقیم آن براحساس افزایش می‌یابد.

بررسی ژرف این مسأله می‌تواند بریک سلسله از شیوه‌های ویژهٔ شعر فارسی روشنایی تازه‌یی بیندازد و امکان دهد تا بر بسیاری از جزئیاتی که تا کنون به‌آن توجه اندکی شده است، پی ببریم. اما، برای بررسی این مسأله باید پیش ازهمه آن محیطی راباز شناسیم که از چنین شعری در آن محیط بهره‌گیری می‌شده و نیز شرایطی را که به کار بردن آن را مفهوم وسودمند می‌ساخته است معین کنیم. متأسفانه، این وظیفه‌یی است بس دشوار، زیرا ما صورت جلسات درویشان را در دست نداریم و روشن ساختن همهٔ جزئیات آن، امکان‌پذیر نمی‌نماید. اما وضع چنان است که نمی‌توانیم یکسره قطع امید کنیم؛ زیرا اخباری که دربارهٔ این جلسات در منابع گوناگون پراکنده هستند، بسیارند و رویهمرفته می‌توانند تا اندازه‌یی در حل این مسأله ما را یاری دهند. زندگینامهٔ مشایخ پر از سخنانی است که در آنها درپی مطالب نظری، نمایش شعری آن مطالب نیز به‌چشم می‌خورد. می‌توان هزاران نمونه از این دست سخنان را از دورانهای گوناگون گرد آوری کرد. بجز این موارد جداگانه، که از مجالس متعدد به دست آمده است، شکل دیگری از آثار ادبی نیز هست که همانا چیزی همانند خلاصهٔ مجالس ونوشته‌های پیوسته‌یی است که در مجلس به وسیله یکی از شاگردان شیخ ترتیب یافته است. من اثری چون منازل نامعلوم عبدالله انصاری را در نظر دارم که ویژگیهای این مجالس را به خوبی منعکس می کند. با آن که این اثر به شکل بسیار تحریف‌شده‌یی تا زمان ما رسیده است، ولی باز هم نمونه‌های جالبی از وعظ صوفیه می‌دهد که اشعاری بسیار (هم رباعی و هم غزل)[۲] در آن است.

پا به‌پای منازل نامعلوم می‌توان به‌یک اثر دیگر از این دست اشاره کرد

۲. ویژگی آن از این دید در نوشتهٔ نگارنده: «جهات اصلی در تکامل شعر آموزندهٔ صوفیه» آمده است.

که تا آنجایی که من می‌دانم تا کنون مورد توجه جدی خاورشناسان نبوده است.[۳] این اثر همانا تمهیدات عین القضاة همدانی است که نسخه‌های خطی اند کی تا روزگار ما رسیده است.[۴] متأسفانه همهٔ ترتیب‌دهندگان فهرستها، که شرح این اثر را آورده‌اند، دربارهٔ آن به اشاراتی کلی بسنده کرده و پیرامون جزئیات آن چیزی ننوشته‌اند. در عین حال این اثر نزد مؤلفان صوفیه دارای اعتبار و احترامی بسیار بوده ودر آثار مؤلفان گوناگون اقتباسهای زیادی از آن شده است. از این رو سودمند می‌دانم شرح نسبتاً مفصلتری برآن بنویسم ودر خطوطی کلی، جای آن را در تاریخ ادبیات فارسی مشخص کنم.[۵]

عین‌القضاة لقب افتخارآمیز ابوالفضائل عبدالله ابن محمد المیانجی است که زادگاه او، همدان بوده است.[۶] پیشه‌اش فقیهی و ظاهراً در خانواده‌یی پرورده شده بود که‌گرایشی بسیار به درویشی داشته‌است. یکی از حکایات مربوط به او که در نفحات الانس[۷] جامی آمده و از آنجا به هفت اقلیم[۸] راه یافته است،

۳. هنگامی که این مقاله به پایان رسیده بود، در پرتو محبت ر. آ. گالونف که سپاسگزار او هستم، شمارهٔ ۱ سال هشتم مجلهٔ ارمغان به‌دستم رسید که مقاله مجدالاعلاء خراسانی دربارهٔ مؤلف مورد توجه من، در آن چاپ شده بود. سرلوحهٔ مقاله چنین است: ترجمهٔ احوال عین‌القضاة، با آن که مطلب تازه‌یی برای من درآن نبود، برخی از مطالب آن را در حواشی آورده‌ام.

۴. برای توضیح بیشتر بنگرید:
1) Rieu, *Catalogue*, Vol. I, 411-412; 2) Ethê, *Catalogue of the India Office*, pp. 980_981; 3) Sachau and Ethê, *Badleiana*, p. 775; 4) *Flügel, Handschrifteu*, Bd III, S. 413_414; 5) Pertsch, Gotha, No 5, II, 10, S. 10, 6) Dorn, *Catalogue*, No CCLII.

۵. من تنهانسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی را در اختیار دارم که «دُرن» شرح آن را داده است (Dorn_252) و همهٔ اشارات پسان، مربوط به‌این نسخه‌است. من از مقالهٔ ارمغان دانستم که این‌اثر درسال ۱۳۴۳ هجری‌قمری در شیراز در مطبعهٔ حجری چاپ شده‌است. این چاپ را نیز من نتوانستم ببینم.

۶. نسبت میانجی ازشهرمیانه‌است درآذربایجان بین مراغه وتبریز. ابوالحسن‌علی‌ابن‌الحسن نیای عین‌القضاة که او نیز قاضی همدان بوده و او نیز کشته شده است، زادهٔ میانه بوده است. ابوبکر محمد پسر او و پدر عین‌القضات نیز قاضی بوده است. بنگرید: یاقوت، معجم، ج۴، ص ۷۱۵، میانه.

۷. جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۷۵.

۸. هفت‌اقلیم، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ۶۰۳(C605)، ورق ۳۵۵ الف.

نشان می‌دهد که در جوانی با پدرش در مجامع درویشان که بسیار دور از تکلف بوده، شرکت می کرده است. این حکایتی‌است که جامی‌از خود عین‌القضاة[۹] اقتباس کرده است:

و هم وی گفته که پدرم و من و جماعتی از ائمهٔ شهرما حاضر بودند و درخانهٔ مقدم صوفی. پس ما رقص می کردیم و بوسعید ترمذی[۱۰] بیتکی می‌گفت. پدرم بنگریست وگفت خواجه احمد غزالی[۱۱] را قدس‌الله روحه دیدم‌که باما رقص می‌کرد و لباس او چنین و چنان بود و نشان می‌داد بطریق مکاشفه. ابوسعیدگفت مرگم آرزوست. من‌گفتم بمیر. در حال بیهوش شد و بمرد. مفتی وقت حاضربود. گفت چون زنده را مرده می کنی، مرده را نیز زنده توانی کرد؟ گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوندا فقیه محمود را زنده‌گردان. در ساعت زنده شد.

کامل‌الدوله نوشته است که درشهر می‌گویند عین‌القضاة خودش‌را دارای قدرت الهی توصیف می کند، پس فتوا به قتلش دادند.[۱۲]

احمد غزالی که در این‌قطعه به او اشاره شده، در زندگی عین‌القضاة نقش بسیار بزرگی داشته است که در اشارات زیر، که مربوط به‌زندگینامه است، بخوبی دیده می‌شود:[۱۳]

۹. تمیهدات، نسخهٔ کتابخانهٔ همگانی، ش ۲۵۲، ورق ۷۳ ب. روایت جامی از متن اصلی کوتاهتراست.
۱۰. نگارنده نتوانست شخصیت این شیخ را مشخص‌کند.
۱۱. برادر فقیه مشهور و مؤلف‌آثار گوناگون، متوفی در۷محرم سال ۵۱۷ هجری(۷مارس ۱۱۲۳میلادی). آرامگاه او در قزوین‌است. بنگرید: وفیات‌الاخیار، ص ۱۷.
۱۲. داستانهایی این چنین، دربارهٔ بسیاری از مشایخ نامی روایت شده است. برای نمونه می‌توان به‌حکایت مربوط به‌خواجه محمد پارسا (رسالهٔ قدسیه، ص ۶۱) یا دربارهٔ شیخ نقشبند (مقامات، ص ۲۴-۲۵) اشاره‌کرد.
باید تذکر داد که در سفینة الاولیاء در شرح کوتاهی در بارهٔ مؤلف ما (ص ۱۶۸)، این‌حکایت نیست. اما با این عبارت به آن اشاره شده است که خوارق وکرامات عجیبه مثل احیا و اماتت بسیار(!) از ایشان به ظهور رسیده. این نشان می‌دهد که زندگینامه‌نویسان صوفیه چه آسان مقیاس را در روایات تغییرمی‌دهند.
۱۳. بنگرید: جامی، نفحات‌الانس. جامی این نوشته را از زبدةالحقایق اقتباس کرده است.

بعد از آن که از گفت و گوی علوم رسمی ملول شدم، به مطالعهٔ مصنفات حجة الاسلام[۱۴] اشتغال نمودم و مدت چهار سال در آن بودم. چون مقصود خود از آن حاصل کردم پنداشتم که به مقصود خود رسیدم و واصل شدم. با خود گفتم:

انـزل بمنزل زینـب و ربـاب　　و اربع فهذا مـربع الاحباب

و نزدیک بود که از طلب باز ایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم اقتصار نمایم و مدت یکسال در این بماندم، تا ناگاه سیدی و مولائی الشیخ الامام سلطان الطریقه احمدبن محمدبن الغزالی رحمة‌الله تعالی به همدان که موطن من بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز برمن چیزی ظاهر شد که از من و طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت. الاماشاءالله و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا درآن چیز واگر چنانچه عمرنوح یابم و در این طلب فانی‌سازم هیچ نکرده باشم و آن همه چیز همهٔ عالم را فراگرفته، چشم من بر هیچ چیز نیفتاده که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من در آن بیفزاید برمن مبارک مباد.

بدین‌سان، در زیر تأثیر احمد غزالی دگرگونی پدیدار شد و عین‌القضاة مردانه در راه تصوف گام نهاد واز علوم مدرسه دست کشید. از تمهیدات به خوبی روشن است که دستورات غزالی چه بوده[۱۵] و عین‌القضاة درچه راهی می کوشیده است. بررسی این کتاب نشان می‌دهد که عین القضاة برای الحلاج ونظریهٔ او دربارهٔ اتحاد چه مقامی قائل بوده است. او باآن که می‌داند اشاره به‌این موضوع چه‌مخاطراتی

۱۴. همان، محمود غزالی.
۱۵. احمد غزالی گذشته از اندرزهای شفاهی، برای مرید خود پیام (رساله) نیزنوشته‌است. رسالهٔ عینیه که یکی از آنهاست، در شمارهٔ اول سال هشتم مجلهٔ ارمغان (ص ۴۸-۴۲) چاپ شده‌است. رساله به‌زبان فارسی است و درآن‌آیات بسیاری از قرآن وکلمات قصار به عربی‌آورده شده است. لحن رساله بسیار شورانگیز ودر عباراتی تاریك و مبهم است (ظاهراً در نظر بوده است‌که مخاطب همه چیز را از نخستین‌نگاه درك خواهد کرد). باید اشاره‌کنیم‌که سبك پیام با سبك مؤلف مورد نظر ما بسیار نزدیك‌است و از اینجا البته بایدچنین نتیجه‌گرفت‌که از لحاظ ادبی نزدیك‌ترین نمونه‌برای عین‌القضاة، شیخ او بوده است.

دارد، آشکارا آن را بر زبان می‌آورد:

تو این نمطرا حلول شماری واین حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جز این مذهب دیگر نباشد.[۱۶]

او پس از بررسی تعلیمات الحلاج دربارهٔ ابلیس به توجیه هر آنچه که هستی دارد می‌پردازد و به‌نتیجه گیری افراطی دوآلیستی (دوگرایی) می‌رسد — هر پدیده‌یی درجهان باید با برابر نهاد خود همراه باشد. هر پیامبر و هر ولی دارای پدیدهٔ مخالفی‌است که نمایشگر ویژگیهای عکس اوست. از اینجا می‌توان به‌نتیجه‌گیری بعدی رسید— مخالفت نمایان با هر دستاورد معنوی، می‌تواند دلیل اثبات بودن آن دستاورد باشد. ظاهراً، عین‌القضاة پس از این نتیجه گیری، در برابر خود وظیفه‌گذاشته است که چنین مخالفتی را برانگیزاند و با آن، حتی به‌بهای جان، پیکار کند. سرنوشت‌الحلاج برای عین‌القضاة کمال آرزوست و در چند جا از صفحات تمهیدات با نیرویی هرچه تمامتربه زبان آمده است. چنان که حکایت مربوط به کرامات بوسعید با این سخنان به‌پایان می‌رسد که ای‌دوست اگر از تو فتوا بخواهند فتوا بده. به‌همه وصیت می کنم که فتوا را با واژه‌های این آیه بنویسند:[۱۷]

والله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروالذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانو یعلمون.[۱۸]

ترجمه: من در نیایش، چنین مرگی از خدا می‌خواهم، اما افسوس که هنوز درست و پیدا نیست کی بیاید

و اندکی پیشتر از آن (ورق ۶۹الف) می‌گوید:

فردا باشد یا روزی چند دیگر که عین‌القضاة را بینی‌که این توفیق چگونه یافته باشد‌که سر خود فدا کند تا سروری یابد. من خوددانم که کارچون خواهد بود. اما بیتها بشنو:

چندان‌نازست زعشق تو درسرمن   کاندر غلطم که عاشقی تو برمن
یا خیمه زند وصال تو بر در من   یا در سر این‌غلط شود این‌سر من

عین‌القضاة به مقصود رسید. درسال ۵۳۳ هجری/ ۳۹ — ۱۱۳۸ میلادی، ایران از جنایات وزیر قوام‌الدین ابوالقاسم‌ابن‌حسن‌الدرا کویی که علما را مورد

۱۶. تمهیدات، ورق ۳۶ الف. ۱۷. بنگرید: تمهیدات، ورق ۶۹ الف.
۱۸. قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۸۰.

پیگرد قرار می‌داد و به‌قتل می‌رسانید، رنج می‌برد. خبر شرک عین‌القضاة به‌گوش او رسید و دستور داد که بی درنگ او را به‌دروازهٔ همان مدرسه‌یی که معمولاً در آنجا درس می‌داد بیاویزند.[۱۹] بدین‌سان او نیز به سرنوشت الحلاج یعنی به‌همان سرنوشتی دچار شد که در آرزویش بود و می کوشید آن را تقلید کند. در هفت اقلیم بدون اشاره به مأخذ این داستان، آمده است که عین‌القضاة مدتها پیش از کشته شدن، کاغذ سربسته‌یی به‌مریدان خود سپرده و دستور داده بود که پس از نماز پنجم در فلان روز آن‌را بگشایند. اتفاقاً آن روز، روز قتل او بود. پس ازگشادن کاغذ شعر زیر را در آن دیدند.

ما مرگ‌وشهادت‌به‌دعا خواسته‌ایم   وآنگه دو سه‌چیز را بها خواسته‌ایم
گردوست‌چنان کند که‌ما خواسته‌ایم   ماآتش نفت وبوریا خواسته‌ایم[۲۰]

نگارنده، بیش از این نتوانست مطالبی دربارهٔ زندگینامهٔ عین‌القضاة بیابد، اما همین مطالب نیز تا اندازه‌یی برای تعیین جایگاه او در تاریخ ادبیات ایران کافی است.

۲

هنگام گذار به فعالیت ادبی عین‌القضاة، پیش از همه باید خاطرنشان کنیم که نام یگانه کتاب او که تا روزگار ما رسیده، هنوز به‌خوبی روشن نشده است. ه. اته و ه. فلوگل با استناد به عناوین نسخه‌های خطی که شرح آن را آورده‌اند، آن را زبدة‌الحقایق نوشته‌اند ولی درهمانجا یادآورد می‌شوند که حاجی خلیفه[۲۱] در فهرست

۱۹. حبیب‌السیر، ج۲، ص ۱۰۳. ه. اته نیز در فهرست خود به‌این نکته اشاره‌کرده، امانام وزیر دگرگزینی آمده‌است. هفت اقلیم (جایی‌که اقتباس شده) افزوده‌است که بعداز قتل، جسدش را سوزانیدند.

۲۰. یعنی می‌خواهد که او را در بوریا بپیچانند و بسوزانند. شاید باید تفت، نفت خوانده شود، در آن صورت یعنی باید نفت هم‌روی بوریا بریزند و سپس بسوزانند.

۲۱. حاجی‌خلیفه، ج ۳، ص ۵۳۶، ش ۶۸۱۰. در همان جلد (ص ۴۵۸) در زیر شمارهٔ ۶۴۳۲ می گوید که تا کنون رسالة الیمینة مؤلف ما پیدا نشده است.

خود زبدةالحقایق را آورده و آغاز آن با آغاز نسخه‌هایی که شرح آن را آورده‌اند، یکسره فرق دارد. سپس حاجی خلیفه تذکر می‌دهد که زبدةالحقایق دارای یکصد فصل است، در حالی که کتاب ما که مؤلف آن را تمهید اصل نامیده تنها به ده فصل تقسیم شده است. نگارنده می‌تواند مراتب زیر را نیز بر این مشاهدات بیفزاید: جامی (نفحات‌الانس) تذکر می‌دهد که قطعهٔ پیش گفته را که دارای ویژگی زندگینامه است از کتاب زبدةالحقایق اقتباس کرده است. اما در اثری که ما به‌دست داریم نگارنده این قطعه را نیافته و در نتیجه باید اعتراف کرد که کتاب ما نه تنها در آغاز با زبدةالحقایق فرق دارد، بلکه پس از آن نیز دارای مضمونی دیگر است.[۲۲]

به عقیدهٔ نگارنده، یگانه استنتاجی که می‌توان از این مشاهدات کرد، این است که آن اثر عین‌القضاة که تا روزگار ما رسیده زبدةالحقایق نیست، بلکه اثری دیگر است و در نتیجه آثار عین‌القضاة بیش از یک کتاب بوده‌است. چنان می‌نماید که اطلاعاتی که جامی می‌دهد مؤید این گمانه باشد؛ زیرا او را در نفحات‌الانس از مصنفات یعنی از آثار عین‌القضاة سخن می‌گوید که هم می‌تواند به عربی و هم به‌فارسی باشد. متأسفانه برای مشخص کردن عنوان اثری که تا روزگار ما رسیده است، هیچ مدرکی در دست نیست و ما نیز باید به‌همراهی ادبیات‌شناسان ایران همان عنوان تمهیدات را که حاکی از هیچ چیز نیست برای این کتاب

۲۲. گذشته از این باید افزود که به‌گفتهٔ حاجی‌خلیفه، زبدةالحقایق به زبانهای عربی و فارسی نگاشته شده‌است. اگر این اشاره به‌اقتباسهایی باشد که از قرآن شده‌است، پس‌می‌توان دربارهٔ نه دهم همهٔ ادبیات فارسی گفت که به‌زبانهای عربی و فارسی است. اگرحاجی خلیفه خاطرنشان می‌سازد که بخش‌اساسی آن زبدة الاخبار، که برآن آگاهی داشته، به زبان عربی‌بوده‌است، باید گفت که‌چنین اثری بنابر نوشتهٔ فهرست نسخه‌های خطی‌موزهٔ بریتانیا به راستی وجود داشته‌است. در این فهرست، در بارهٔ نسخهٔ خطی شمارهٔ ۹۸۱ (ص ۴۵۴ ب) در زیر شمارهٔ VIII اثر زیر را می‌بینیم:
«Excerpta de discrimine inter miracula et res praeternaturales
زبدةالحقایق فی‌الفرق بین‌المعجزة و الکرامه etc. ex opere inscripto
«Cremor Veritatum auctore ain al ـ Cudát al ـ Hamadáni ff. 146ـ148»
عین‌القضاة همدانی.

حفظ کنیم.[۲۳]

تمهیدات، همان گونه که ه. اته و ه. فلوگل اشاره کرده‌اند، به ده بخش تقسیم می‌شود که از لحاظ حجم یکسان نیستند و نام آنها تمهید اصل اول و تمهید اصل ثانی است. دیگر عناوینی که این نامها به آن عناوین تقسیم شده و اشاره به مضامین فصول جداگانه باشد وجود ندارد. این امری است روشن. زیرا در تمهیدات طرح نقشهٔ معینی محسوس نیست. این یک انشاد هیجانبخش شدیدی است که از آغاز تا پایان در لحن گفتگویی صمیمانه با خواننده است و از همان نخستین نگاه، آزادی کامل آن دیده می‌شود. اما هنگام بازکاوی دقیقتر، می‌توان مشخص کرد که هر فصل دارای یک موضوع مرکزی است که همهٔ سیر اندیشه کم‌وبیش به آن وابستگی دارد.

این موضوع در نخستین عبارات هر فصل مشخص شده است که بدین‌سان گونه‌یی عنوان برای فصلها تعیین می‌کند. موضوعها چنین‌اند:

۱ـ (ورق ۱ ب)، دربارهٔ مردمی که می‌توان آنها را صورت‌بینان و ظاهرجویان نامید، یعنی دربارهٔ کسانی که ظواهر پدیده‌ها را می‌بینند و به ماهیت آنها پی‌نمی‌برند[۲۴]؛ ۲ـ (ورق ۷ ب)، دربارهٔ طلب یعنی جستجوی راه؛ ۳ـ (ورق ۱۳ الف)، دربارهٔ تقسیم مردمان به سه گروه؛ ۴ـ تعبیر حدیث من عرف نفسه...[۲۵]؛ ۵ـ (ورق ۲۱ الف)، دربارهٔ طلب العلم؛ ۶ـ (ورق ۳۰ ب)، تفسیر حدیث من عشق وعف ثم مات مات شهیداً؛ ۷ـ (ورق ۴۳ ب)، دربارهٔ روح و صفات آن؛ ۸ـ (ورق ۵۰ ب)، دربارهٔ اهمیت قرآن؛ ۹ـ (ورق ۶۰ الف)، دربارهٔ کفرو دیوانگی؛ ۱۰ـ (ورق ۷۰)، پاسخ به‌خواهش تفسیر کردن معانی: الف) الله نورالسموات والارض، ب) المؤمن مرآت المؤمن.

این فصلها از لحاظ درونی به‌بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شوند که همواره با واژه‌های ای عزیز آغاز می‌گردد: مواردی دیگر نیز که با ندای پر هیجان دریغا

۲۳. البته باید تذکر بدهیم که رضا قلیخان بر آن است که زبدةالحقایق عنوان واقعی تمهیدات است و پس از او در طرایق‌الحقایق نیز همین نظر تأیید می‌شود. رضا قلیخان دربارهٔ آثار عین‌القضاة می گوید: من جمله رسالهٔ لوایح و کتاب زبدةالحقایق که به تمهیدات معروف است الخ. (ریاض العارفین، ص ۱۰۷؛ در مجمع‌الفصحا، ۱، ص ۳۴۰ تقریباً چیزی نیست).

۲۴. منظور ملامت معمولی تقلید است که از ویژگیهای همهٔ تصوف در مجموع آن است.

۲۵. در این فصل تفسیر جالبی بر ندای انا الحق مشهور حلاج هست.

آغاز می‌گردند و در متن شمارهٔ آنها بسیار است، بخشهای کوچک را به قسمتهای کوچکتر تقسیم می کنند. به هیچ روی نمی‌توان گفت که توضیحات عین‌القضاة، روشن و به‌آسانی قابل درک است. او اصطلاحات صوفیه را با مهارت به کار می‌گیرد، و نوشته‌های خود را انباشته از اقتباس بیشمار از قرآن و سخنان مشایخ گوناگون می‌سازد. نثر او با قطعات شعری آراسته شده، که برهیجان پرشکوه اثر می‌افزاید.[۲۶] حل این مسأله که سرایندگان این اشعار کیستند، کاری است دشوار. گاهی عین‌القضاة اشاره می کند که این اشعار را فلانی گفته است و در بیشتر موارد براین گفته بسنده می کند که «آیا چنین اشعاری نشنیده‌یی؟». البته از اینجا نمی‌توان هیچگاه نتیجه‌گیری و این مسأله را حل کرد که آیا خود او اشعار را سروده است، یا نه.[۲۷] جالب است به‌شکل خود ویژه‌یی اشاره کنیم که در دو-سه‌جا دیده می‌شود و آن شش بیتی است که در بحر رباعی سروده شده و این قطعه نمونهٔ آن است (ورق ٤ ب):

کس راز نهان دل‌خبر نتوان کرد — احوال دل از کسی حذر نتوان کرد

کین عالم شرع را زبرنتوان کرد — انسانی را ز خود به‌در نتوان کرد

محجوبان را بدین نظر نتوان کرد — باخویش به کوی‌ماگذر نتوان کرد

از سرایندگان (یا راویانی) که عین‌القضاة شعر ازآنها شنیده است، ازاینها نام برده شده است: ابو علی سرخسی (ورق ٦ الف)، شیخ ابوالعباس قصاب (ورق ۲۰ ب)، ابوالحسن بستی (ورق ۳۷ الف)، شیخ وسیطی (ورق ۳۷ ب)، ابوعلی دقاق (ورق ٤٦ ب)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ٤۷ الف و ورق ٦۲ الف)، ابن‌راوندی (ورق ٦۱ ب)، یوسف امیری (ورق ٦٦ ب)، حسین منصور یعنی الحلاج (ورق ۷٤ ب)، خواجه محمد ابن هامویه (ورق ۷٦ ب)، غزالی[۲۸] (ورق ۸۳ ب) و شیخ مودود

۲۶. نگارنده عموماً ۱۱۶ رباعی وقطعه در این اثر یافته‌است.

۲۷. درضمن به هیچ‌روی نامحتمل نیست که این اشعار از خود او باشند. ظاهراً شعر گویی درخانوادهٔ او موروثی بوده، زیرا نیای او ابوالحسن علی‌اشعاربسیارناب عربی‌دارد که نمونهٔ آن شعری است در وصف موشان از نقاط حومهٔ همدان که السمعانی‌آن را حفظ کرده است (بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ص ٥٤۷). یاقوت نوشته است که این شعر در زندان و خطاب به مردم همدان سروده شده است (شاید هنگام رسیدگی به‌آخرین اتهام). درهرصورت اگر نیا، طبق ویژگی زمان خویش از اشعار تازی پیروی می کرده، نواده‌اش گام قاطعی به‌سوی رباعیات خلقی فارسی برداشته است.

۲۸. ظاهراً، احمد غزالی.

(ورق ۸۳ ب).

همچنین از سخنان پرحکمت ایـن مشایخ اقتباس شده است: ذوالنون (ورق ۶ الف و ورق ۹۵ الف)، فضیل (۱۰۲ ب)، الحلاج (ورقهـای ۴۰ الف، ۶۳ الف، ۶۵ ب، ۷۲ ب، ۷۷ الف، ۸۴ ب، ۸۷ ب)، یحیی‌ابن معاد (ورق ۴۱ ب)، شبلی (ورقهای ۴۱ب، ۶۴ الف، ۷۰ الف، ۹۴ الف، ۹۹ ب)، سهل ابن‌عبدالله [طرطوسی] (ورق ۴۵ الف و ورق ۷۹ب)، ابوعلی ابن‌سینا (ورق ۵۰ ب و ورق ۸۵ب)، حسن بصری (ورق ۶۲ الف)، شیخ عبدالله انصاری (ورق ۷۱ ب)، جنید (ورق ۷۴ ب و ورق ۹۳ ب)، ابوالعباس‌قصاب (ورق ۷۵ب)، ابوبکر وراق (ورق۷۷ب) ابوسعید الخراز (ibid) شیخ‌ابـوبکر [؟] (ورق ۸۱ الف)، اخـی ابوالفرج زنگانـی (ورق ۸۲ الف)، ابـوسعید میهنه‌یی (ورق ۸۴ ب)، امام ابوبکرکهتابی (ورق ۸۸ الف)، بایزید بسطامی (ورق۸۸ ب و ورق ۹۳ الف)، خواجه ابوبکر با کیلانی (ورق ۹۰ ب)، ابوبکر دقاق (ورق ۹۴ الف)، ابوالحسین نوری (ورق ۹۵ الف).

از این فهرست بخوبی روشن است که در تمهیدات، بـرای الحلاج و سخنان او چه جایی استثنایی اختصاص داده شده است.

باید خاطرنشان ساخت که درمیان احادیث اقتباس‌شده، یک‌حدیث هست که با اسناد به‌خضر رسیده است، یعنی به‌گونه‌یی دیگرخود عین‌القضاة آن راساخته است، زیرا استناد به‌خضر در چنین مواردی باید همواره عدم وجود اسناد را توجیه کند.[۲۹] عین‌القضاة این حدیث را باچنین واژه‌هایی به‌متن وارد کرده است (ورق ۹۳ ب):

> برنوع دیگر بشنوی که ما را در خدمت پیر از خضر علیه‌الصلوة و السلام به‌طریق سماع حاصل شده است که او را به‌طریق مشافهه از خدمت مصطفی علیه‌الصلوة والسلام حاصل‌آمده بود چون وی را خضر باشد حدیث چنین جامع و کامل بودگوش دار...

بررسی محتوای فلسفی تمهیدات از وظایف این بازنمود کوتاه نیست. هدف این بازنمود آن است که توصیف مفصلتری از این اثر بسیار جالب بکنیم و از این رو به‌شرح مشاهدات بسنده می کنیم و به‌نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم.

۲۹. معلوم است کـه چنین استنادی برای بیشترفقیهان ناپذیرفتنی بوده و این قبیل احادیث، احادیثی «سالم» شمرده نمی‌شوند.

۳

اهمیت تمهیدات برای تاریخ ادبیات فارسی و پیش از همه برای شعر تصوف، در رباعیات آن است. بخشی از رباعیات با نام این ویا آن شیخ وابستگی دارد، پس بهترآن است که فعلاً نام عین‌القضاة از پی دیگران بیاید. از بررسی این رباعیات در محیط ویژهٔ خود آنها و در وابستگی به‌احادیث و اقتباسهایی که از قرآن و سخنان پرحکمت فلسفی شده است، نتایج جالبی به‌دست می‌آید و امکان می‌دهد که‌نمادهای استعاری آنها کشف‌گردند و ویژگیهای به‌کار بردن شعر در زندگی صوفیه مشخص شوند. چهار چوب این مقاله برای چنین بررسی‌یی بسیار تنگ است؛ زیرا این بررسی، چاپ بخش بزرگی‌ازمتن فارسی را ایجاب می کند، که حجم مقاله را چند برابر خواهد کرد. به‌احتمال زیاد، نگارنده باید دوباره به‌همین موضوع بازگردد، زیرا مطالب فراوانی دربارهٔ رباعی فارسی‌گردآوری کرده است.

در پایان می‌خواهم تنها به‌یک مسأله بسیار مهم یعنی به علل واقعی قتل عین‌القضاة اشاره کنم: در نگاه نخست چنان می‌نماید که این مسأله چندان دشوار نیست. عین‌القضاة برآن شده بود که راه الحلاج را بپیماید و از این‌رو به سرنوشت سلف خود دچار شد. اما، از سوی دیگر باید در نظر داشت که‌شرایطی که‌فعالیت عین‌القضاة در آن جریان داشت از اوضاع و احوالی که حلاج در آن به‌هلاکت رسید، بسیار متفاوت بود. حیثیت حلاج پس از قتلش اعاده‌گردید و اناالحق او در جهان صوفیه یکی ازعباراتی شد که‌بسیاربه‌کار رفته‌است و درعین حال درآثار هریک از معاصرین عین‌القضاة (مثلاً سنایی) می‌توان مواردی یافت که با تعلیمات اساسی عین‌القضاة فرق چندانی ندارد. بازنمودن انگیزهٔ قتل او نیز چنان که منابع‌ما گرایش دارند از زورگویی و خودسری وزیر بدانند، تقریباً ناممکن است. آن‌سان که در بالا دیدیم، فرمان قتل او طبق میل خود وزیر صادر نگردیده وبرپایهٔ‌گزارش جاسوسان بوده است. پس، جاسوسان دارای دلایلی بوده‌اند که آنهارا وادار می کرده‌تاگامهایی علیه عین‌القضاة بردارند. می‌دانیم که درویشان نسبت به‌نمایندگان حکومتهای اشرافی و دنیاداران[30] چه روش خصومت‌آمیزی داشته‌اند. فقیهان نیز بنوبهٔ خود از

۳۰. نگارنده، مروّجان مذهب رسمی سنت از قبیل فقیهان، علماء، راویان حدیث و قارئین را در نظر دارد.

هر فرصت مناسب برای رهایی یافتن از مخالفان خویش بهره می‌جسته‌اند. محاکمهٔ درویشان که سبب آن گزارشهای فقیهان بوده است، در سده‌های دهم و یازدهم میلادی از پدیده‌های معمولی شده بود.[۳۱] تنها این وضع کار را تا اندازه‌یی آسانتر می‌کرد که از دیدگاه فقیهان اهل سنت، بیشتر درویشان ساده و کم‌سواد که از تحصیلات مدرسه‌یی برخوردار نبودند (چون احمد جامی) حقیر به‌نظر می‌رسیدند و درخور و شایستهٔ توجهی جدی نبودند. آوازه و محبوبیت مشایخی از ردهٔ عمومی، ظاهراً، چندان زیاد نبود و از حدود روستای زادگاهشان بندرت‌گامی فراتر می‌گذاشت. تنها درمواردی استثنایی، شیخ در زمان حیات، مریدانی از همهٔ گوشه و کنار کشور به‌سوی خود می کشانید و در بیشتر موارد آوازه‌اش پس از مرگ یعنی زمانی‌طنین‌انداز می‌شد که در پرتو کوشش شاگردانش، پیرامون شیخ فقید هاله‌یی از افسانه‌های خیالی پدید آمده بود. از این‌رو فقیهان نیز دلایل خاصی برای نگرانی نداشتند و می‌توانستند تا اندازه‌یی به‌درویشان امکان فعالیت بدهند. اما عین‌القضاة وضعی دیگر داشت. می‌دانیم که نیای او ابوالحسن علی دارای موقعیتی نیکو و قاضی همدان بود. ظاهراً این‌مقام اوبه‌پسر وسپس به‌نواده‌اش منتقل شد و تا اندازه‌یی در خانوادهٔ او موروثی گردید. آثار ادبی او نشان می‌دهد که آمادگی وی برای این فعالیت بسیار درخشان بوده است. مهارت بزرگ و استثنایی که در آوردن اقتباس از قرآن، احادیث و جز اینها به کار می‌برد، بی‌شک دلیل اثبات تحصیلات و مطالعات عالی و تسلط کامل او بر کلام اسلامی است. گذار چنین مردی به‌صفوف مخالفان، خطری بود بزرگ و می‌بایست انگیزهٔ فاجعه‌یی باشد که برای آسوده‌شدن از مزاحمت این مرد، تدبیر کردند. بدین‌سان، قتل عین‌القضاة را می‌توان همچون انتقام فقیهان همدان از برادر خواندهٔ سابق خود دانست که‌به‌صفوف دشمن پیوسته بود.

عین‌القضاة شخصیتی است نمایانگر همهٔ دوران خود. سرشت آتشین و طبع سرکش او در جستجوی راه خروج از قیاسهای مردهٔ کلام است و هنگام روبرو شدن باتصوف، بی‌درنگ متوجهٔ نتیجه‌گیریهای تندآن می‌شود. تقلیدی که چنان‌نقشی

۳۱. کافی است به پیگرد ابوسعیدابوالخیر در نیشاپور (ژوکوفسکی، اسرارالتوحید ص ۸۵-۸۴) اشاره کنیم. پس از آن همین کار در مورد عبدالله انصاری (بنگرید: مقالهٔ «پیام عبدالله انصاری به‌وزیر» درهمین کتاب) انجام گرفت وسپس عطار نیز دچار آن شده بود.

بزرگ برای نمایندگان اعتدالی‌صوفیه داشت او را خرسند نمی کند و آرمان او،حلاج، شهید صوفیه می‌شود که دچار آمدن به‌سرنوشت او، برایش بزرگترین سعادت است.

آرزوی شهادت که سرتاسر کتابش را فراگرفته و عذابی که در راه نیل به شهادت کشیده است برسخنان او چنان سایه‌یی از جسارت و بیباکی می‌اندازد، که تأثیری بزرگ برخواننده دارد. تمهیدات، سند شگفت‌انگیزی است، که نشان می‌دهد انسانی که در توفان آرمان پر وسوسه‌اش فرو رفته است، تاچه‌مرزهایی‌گام می‌گذارد. تصوف ایرانی، سیمای حلاج را سیمایی مقدس کرد و ندای اناالحق او را می‌توان در هر اثر صوفیان ایرانی دید. اما در بیشتر موارد این ندا به‌فورمولی بی‌معنا تبدیل می‌گردد وژرفنای نخستین و غرور پرهیجان خود را از دست می‌دهد. عین‌القضاة این ندا را با همهٔ نیروی خود دوباره زنده ساخت و دویست سال پس از مرگ حلاج، فاجعهٔ او را با تمام جزئیاتش تکرار کرد. به‌راستی که طنین صدای او، طنین صدایی تنها بود، زیرا گمان نمی‌رود که او امیدوار بوده‌همفکران زیادی داشته باشد، که بخواهند در سرنوشت او سهیم شوند. تأثیر تمهیدات بر ادبیات جنوب غربی آسیا چندان زیاد نبوده است،[۳۲] اما رباعیاتی که در اثر او فراوان است، در سرتاسر جهان اسلام پخش‌گردید. کمتر می‌توان رساله‌یی از صوفیه یافت که یک یا دو رباعی از کتاب عین‌القضاة در آن نباشد. اهمیت کتاب تمهیدات برای ادبیات فارسی درهمین نکته است و همین نیز مرا وادار ساخته است تا نگاه خاورشناسان را در این مقاله به‌کتاب خودویژهٔ عین‌القضاة معطوف سازم.

۳۲. نگارنده تأثیر این‌کتاب را همچون اثری بدیعی‌کامل درنظر دارد و از آثاری که از آن تقلیدگردیده و شکل آن‌را حفظ کرده‌است، بریك اثر آگاه‌است وآن تمهیدات مسعودبك (متوفی به‌سال ۸۰۰هجری/۹۸-۱۳۹۷ میلادی)، مؤلف دیوان نورالیقین است. بنگرید:
Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 632 a
متأسفانه این تمهیدات تا روزگار ما برجای نمانده است. درخورنگرش‌است‌که مسعود-بك را نیز به‌قتل رسانیدند (بنگرید: شرح بالا از ریو).

یکی از منظومه‌های کوچك سنایی در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی

آثار سنایی تا کنون آن‌چنان که باید و شاید بررسی ومطالعه‌نشده است. خاورشناسان معمولاً بر پایهٔ مشهورترین منظومهٔ او حدیقةالحقایق او را توصیف می کنند، اما این کتاب نیز در واقع فقط مورد بررسی کوتاه قرارگرفته و مطالعهٔ همه جانبه‌یی پیرامون آن انجام نشده است. ادبیات اروپایی دربارهٔ سنایی ناچیز است و محدود به اشاراتی کوچک در آثاری کلی پیرامون ادبیات ایران. هنوز پژوهش ویژه‌یی دربارهٔ این شاعر بسیار شایان توجه وجود ندارد.[1]

ضمناً تردیدی‌نیست که برای بررسی اشعار فارسی تصوف، مطالعهٔ آثارسنایی باید در یکی از رده‌های نخست جای‌گیرد. سنایی بنیادگذار حماسهٔ آموزشی است، و بدون او تکامل بعدی این سبک کاملاً از راهی دیگر انجام می‌گرفت. عطار وجلال‌الدین رومی جانشینان بلافصل او هستند و اگر می‌بینیم که نویسندگان تاریخ ادبیات فارسی دوست دارند این سه نام را باهم بپیوندند، کاملاً حق دارند زیرا ما در اینجا وابستگی بسیار نزدیکی رامشاهده می کنیم. پیدایش افسانه‌ها و روایات خلقی را برای نخستین‌بار در منظومهٔ سنایی می‌بینیم که بهره جستن از آنها نیز در روح آیین تصوف یعنی طبق همان شیوه‌یی است که عطار وسپس جلال‌الدین رومی آن را به کار برده و به‌مرز کمال رسانیده‌اند. اما از یکسو این گنجینهٔ آثار خلقی را در آثارسنایی می‌بینیم، وازسویی دیگر نیز مشاهده می کنیم که نظریات فلسفی هم که تا آن زمان تنها به‌شکل پوشیده‌یی درشعر بکار رفته‌اند، برای نخستین بار به‌دست او و به‌شکل کاملاً معقولی در نظم جلوه نموده‌اند.

۱. تلاش آ. کریستنسن برای چاپ متن وترجمهٔ حدیقهٔ سنایی درسری *Bibliotheca Indica*، که متأسفانه در فصل اول بطوری ناگهانی قطع شده است، در این میان استثناء است.

حدیقه تا اندازه‌یی در کار ایرانشناسان اروپا به کارآمده، اما دیگرمنظومه های سنایی که تا روزگار ما رسیده، و بجز حدیقه شش منظومه‌اند، تنها از عنوان‌شان آگاهیم. دلیل این نیز بیشتر از آن‌رو است که آنها در دسترس بیشتر خاورشناسان نیستند، زیرا عموماً در چهار نسخهٔ خطی، که در ایندیا آفیس‌لیبرری هستند، تاروزگار ما رسیده‌اند و با آن که هـ. اته شرح‌آنها را آورده تا کنون کسی‌آنهارا بررسی نکرده‌است.[۲]

از این‌رو نگارنده سودمند می‌داند که در اینجا شرح کوتاه یکی از این منظومه های کوچک را که در نسخ خطی موزهٔ آسیاییست بیاورد. این نسخه(Nov.27) <C 1102> هم بنا بر قدمت (تاریخ نگارش ۷۰۸ هجری/۹—۱۳۰۸ میلادی) و هم از این‌رو که برای ما دارای آثار گونه‌گونی است که تقریباً در مجموعه های اروپایی دیده نمی‌شود، شایان توجهی بسیار است.

منظومهٔ سنایی موسوم است به سیرالعباد الی‌المعاد و در فهرست ایندیا آفیس دارای شمارهٔ ۹۱۴ است و جای چهارم را دارد. متأسفانه در نسخهٔ خطی ما شش ورق اول افتاده است و ضمناً یکی از صاحبان نسخهٔ خطی تلاش کرده بوده تا آن را پرسازد و به‌حدامکان ازخطی که در بخش قدیمی متن باقی مانده تقلید کند.

در نسخهٔ خطی ما این منظومه از ورق ۲۶۰ ب تا ورق ۲۸۶ ب دارای ۷۳۲ بیت است و به ۲۳ فصل دارای اندازه‌های گوناگون تقسیم گردیده که ضمناً فصل سوم شامل تقریباً یک سوم منظومه است (بیت‌های ۴۸۰ تا ۷۳۲).

آغاز این منظومه بسیار غیر عادی است. شاعر بی‌هیچ گونه سخن‌پردازی و نعت و تحسین، باد را که شاه سوارکاران است فرمانروای قلمرو آب و تاجهای گلهای آتشین، مورد خطاب قرار می‌دهد. سنایی پس از ستایش قدرت باد، از او می‌خواهد که زمانی عظمت خود را از یاد ببرد و داستان اسرار آفرینش انسان را بشنود:

یک زمان از زبان بینش من　　　گوش کن رمز آفرینش من

پیشگفتار همین‌جا به‌پایان می‌رسد و شرح نیروهایی می‌آید که انسان از آن آفریده شده است. نخستین نیرو نفس‌نامیه است و فصل دوم در شرح آن: در صفت نفس نامیه و ترکیب حیوان (بیت ۳۰). سنایی نفس نامیه را که به زندگی

2. Ethe, *Catalogue of the India Office* No 914-917, PP. 570-574

گیاهان جان بخشیده توصیف، و نطفهٔ انسان را با رشد گیاهی مقایسه می کند که مایهٔ لذت ناخودآگاه گیاه می گردد.

فصل سوم در نفس انسانی و آغاز ترکیب است (بیت ۵۵). سنایی جهان انسان ۳ را به‌شکل شهری افسانه‌یی توصیف می کند که از بیرون زیباست و درون آن انباشته از پلیدیها. سنایی پیکار در راه حفظ خود و تنازع بقا را آهنگ اصلی زندگی این شهر می‌نامد و انگیزهٔ نابودی آن را نیز در همین می‌بیند، زیرا زندگی تنها در عدل و داد است:

سیرت عدل چیست آبادی	صورت مرگ چیست بیدادی
زرد چهره خزان زاسراف است	سبزجامهٔ بهار ز انصاف است
نکند جز به بیخ عدل درنگ	میخ این خیمه‌های مینا رنگ
در میان، داد راستی دارد	بیند آنکس که داد بنگارد
داد بی راست الف، دد بود	باد بی قامت الف بد بود

(بیت ۷۰ تا ۷۴)

این شهر را سه فرمانرواست: روشنایی، آتش، و تاریکی. و دو اسب در آن است — سیاه و سپید (روز و شب)، اما فرمانروایان شهر تنها در فکر سود خویش‌اند و اسبان، سواران خودرا می‌خورند. زندگی انسان در این مرحله همانند زندگی‌حیوان است. تنها نفس‌گویا او را از همجنسان پایین‌تر متمایز می کند وگاهی او را از آنها دور می‌سازد.

فصل چهارم صفت نفس عاقله (بیت ۱۰۶). در بارهٔ آن است که درمیان تاریکنای این زندگی حیوانی، پیری نورانی و راهنمایی تابناك هست که نفس عاقله است. سنایی با او به‌گفتگو می‌نشیند و پیر رسالت خود را در این جهان باز می‌گوید. سپس او به شاعر پیشنهاد می کند که باهم درکیهان به‌سفر بپردازند و همهٔ معجزات را تماشا کنند.

فصل پنجم صفت گوهر خاك و نتایج او در حیوان (بیت ۱۵۵). ترسیم آغاز راه و ورود رهروان به نخستین بخش دنیای عناصر یعنی به زمین است. سنایی تصویری می‌دهد که یادآور دوزخ دانته است — در تاریکی و ظلمات، جانوران

۳. ظاهراً در اینجا باید جهان انسان را همچون سرشت آغازین حیوانی در انسان درك کرد.

درنده و موجودات زهردار: گرگها، مارهها و کژدم ها می‌لولند. فرمانروای این بخش خوک است.

در فصل ششم صفت حرص حیوان (بیت ۱۷۱). با دقت بیشتری نقص اساسی این بخش یعنی حرص و آز که جهان جانداران را شکنجه می‌دهد، مشخص شده است. حرص به‌شکل یک افعی وحشتناک یک چشم با هفت چهره و چهار دهان نموده شده است. سنایی می‌هراسد. اما همسفرش او را آرام می‌کند و می‌گوید تنها هیبت خرد است که نیروی این افعی را از او باز می‌ستاند. مار، از راه کنار می‌رود و سنایی به راه خود ادامه می‌دهد.

فصل هفتم صفت حقد در حیوان (بیت ۱۸۳). مرحلهٔ بعدی و ویژگی حسد حیوانی به‌شکل سرزمینی نموده شده است که در آن دیوهایی که یک چشم درگردن دارند و زبانشان از دل شان بیرون آمده است زندگی می کنند.

فصل هشتم صفت طمع در حیوان (بیت ۱۸۹). تمایلی است که حیوان را می‌سوزاند. این دیار دشت سنگلاخی است که دود غلیظی آن را فراگرفته، در آن موجوداتی وحشی زندگی می کنند که پیوسته در گمراهی به‌سر می‌برند. سرآنها همه چشم و تن آنها همه دست است. در مرز این سرزمین دریای خروشانی است که رهروان باید از آن بگذرند. سنایی می‌ترسد. اما پیر می‌گوید که اگر احساسات حیوانی را به‌جای بگذارد، به آسانی از آن دریا خواهد گذشت.

فصل نهم صفت جوهر باد و آنچ نتایج اوست (بیت ۲۰۰). اینجا سرزمینی است که در آن موجودات بی‌خرد زندگی می کنند. همهٔ آنها در غل و زنجیراند، اما غل و زنجیر نامریی است. همهٔ آنها زحمت می کشند اما کار مشخصی ندارند. سپس سنایی دوباره دچار تردید می‌شود زیرا باید به آسمان پرواز کند اما بال وپر ندارد. اینجا نیز همسفرش مشکل را می‌گشاید و او همانند نمرود و شاهین‌ها به آسمان پرواز می کند.

فصل دهم[4] صفت جوهر آب (بیت ۲۰۲). رهنورد به جزیرهٔ سبزی می‌رسد

۴. نگارنده تقریباً اطمینان دارد که عناوین فصلهای نهم و دهم بایستی جا به‌جا شوند. ترتیب عناصر چنین است: زمین ـ آب ـ هوا ـ آتش. در نسخهٔ خطی ما ظاهراً اشتباهی رخ داده است. با این همه، چون امکان بررسی و مقابله نیست، چنان که هست می‌ماند.

که قفلی از آتش و آب دارد. این‌جا زیستگاه جادوانست که سری چابك چون سر شتر دارند وپایی ناتوان چون پای مور. جادو در برابر زر و سیم سر فرود می‌آورد و آنها را چون خدایان می‌ستاید و سپس،

فصل یازدهم صفت صورت حرص (بیت ۲۶٤). شرح نماد تازه‌یی از حرص به‌شکل سوسمار می‌آید که در حوضی سنگی زندگی می کند. سنایی برای آن که پیشتر برود باید پای برسر سوسمار نهد.

فصل دوازدهم صفت آتش وآنچ ازو زاید (بیت ۲۸۸). دوباره تصویر تیرهٔ سرزمین دیوها و ساحران نیزه بردست پدیدار می‌گردد که نیزه‌های آنها آتشین است. کوه آتشفشانی راه را بسته است و سنایی دوباره می‌رود که نومید گردد. همراهش پیشنهاد می کند که سنایی این کوه را ببلعد و گرنه نمی‌تواند به‌راه خود ادامه دهد.

فصل سیزدهم صفت صورت مکر (بیت ۳۱۱). در زیر کوه پرتگاه و وچاهها یی‌پنهان است که پر از دیوان و درندگانی‌است که در راه انسان دام می‌نهند. از همهٔ چاهها، ناله‌هایی حزین بگوش می‌رسند که فریب‌دهنده هستند و رهنورد را به‌سوی خویش می‌خوانند. سرانجام، تاریکی که دنیا را درکام خود فرو برده است، رفته‌رفته‌گم می‌شود و نخستین نور بامدادی درخشیدن می‌گیرد. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌گردد.

فصل چهاردهم صفت اصحاب ادیان مختلف (بیت ۳٤۱). این‌فصل تصویری است از نمایندگان ادیان گوناگون. اینها جوانان نکویی هستندکه از بینایی بی‌بهره‌اند.

فصل پانزدهم صفت ارباب تقلید (بیت ۳٤٥)،

فصل شانزدهم صفت ارباب الظن (بیت ۳٥٦)،

فصل هفدهم صفت صورت معجبان (بیت ۳٦۸) و

فصل هجدهم صفت مرایان[۵] (بیت ۳۷۹). از لحاظ ویژگی نمادی به‌فصل چهاردهم همانندی دارند.

فصل نوزدهم صفت صورت عقل کل (بیت ٤٤۲). دربارهٔ درآمدن به سرزمین

۵. عنوان فصل را نمی‌توان درست خواند. می‌توانیم آن را قرایان یا مرایان بخوانیم.

خرد نخستین است. در اینجا در زیر این پوشش، خانقاه و مأوای درویشان جای دارد که شرح آن در فصل بیستم صفت درویشان (بیت ٤٠٦) می‌آید. سنایی آرزو می‌کند که راه در همین‌جا به‌پایان رسد، اما پیر با خشم او را پیشتر می‌برد.

فصل بیست‌ویکم صفت‌سالکان طریقت (بیت ٤٦٥). در برابر آنها دیار کسانی است که در جستجوی دانش‌اند و پیر در آنجا سنایی را ترک می‌کند، اما راه در اینجا پایان نمی‌گیرد.

فصل بیست‌ودوم صفت ارباب معرفت است (بیت ٤٧٤) که جایگاه معرفت ناب است و سرانجام،

فصل بیست‌وسوم صفت اهل رضا و توحید (بیت ٤٨٠)، هدف نهایی یعنی توحید است. یکی از باشندگان این دیار، راهی را که به سوی خود پیامبر می‌رسد، به‌سنایی می‌نماید و سخن‌پردازی او بسیار گسترده و جامع است و منظومه با آن به پایان می‌رسد. بدین‌سان این منظومه یکسره همانند کمدی الهی دانته است و حتی برخی شرحهای آن به روشنی یادآور دانته‌اند. گمان نمی‌رود کوته شدهٔ این متن بتواند تجسم کاملاً روشنی دربارهٔ این اثر برجسته به‌دست دهد، اما وظیفهٔ نگارنده تنها آن بود که نگاه خاورشناسان را به آثار سنایی، که چنین ناروا به دست فراموشی سپرده شده است، بگرداند.

رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری

شیخ نجم‌الدین کبری[1] یکی از درخشانترین چهره‌ها در میان صوفیان سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی است. او شاگرد سه استاد برجسته و آموزگار یک سلسلهٔ کامل از اندیشمندان و شاعران بزرگ، و کانونی بود که از آن رشته‌هایی به‌سوی همهٔ گوشه و کنار جهان اسلام سرچشمه می‌گرفت و در این زمینه، یادآور سلف خود در سده‌های دهم و یازدهم میلادی، شیخ ابوسعید میهنه‌یی است.

احمد[2] ابن‌عمر ابوالجناب نجم‌الدین الکبری الخیوکی الخوارزمی ملقب به الطامة الکبری (بدبختی بزرگ) یعنی عبارتی که از قرآن (سورهٔ ۷۹، آیهٔ ۳۴) گرفته شده و نیز ملقب به شیخ ولی تراش در سال ۵۴۰ هجری / ۱۱۴۵–۴۶ میلادی[3] در خوارزم در شهر خیوک[4] دید. به جهان گشود در آغاز جوانی به

۱. اطلاعات مربوط به‌او را بنگرید: ۱) سفینة‌الاولیاء (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۵۸۱ <C 521>، ورق ۱۰۶ الف)؛ ۲) خزینة‌الاسفیا، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ۳) جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۰؛ ۴) تاریخ گزیده، ص ۷۸۹؛ ۵) هفت اقلیم، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۶۰۳ <C 605>، ورق ۴۶۲)؛ ۶) مجالس العشاق، ص ۸۴؛ ۷) ریاض العارفین، ص ۱۴۳؛ ۸) آتشکده ص ۳۰۳؛ ۹) طرایق الحقایق، ص ۴۹ و ۱۴۹؛ ۱۰) مجالس المؤمنین، ص ۱۳۶؛ ۱۱) *Tabakat-i Nasiri*؛ ۱۲) Massignon, *La Passion*, No 391؛ ۱۳) Brockelmann, *GAL* Bd I, S. 440؛ ۱۴) حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ج۲، ص ۲۳۴، ۳۸۰، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۸؛ ج۴، ص۱۷۱، ۴۶۶؛ ج۵، ص ۳۴۶ و ج ۶، ص۴۷۷؛ ۱۵) Rieu, *Catalogue*, 839a؛ ۱۶) *Pertsch*, Berlin, 14, 27؛ ۱۷) *Pertsch Gotha* که در آنجا اشاره به Sprenger, *Catalogue* آمده اما این اشاره درست نیست، زیرا نجم‌الدین کبری با شیخ‌دیگری به همین‌نام اشتباه شده است؛ ۱۸) Brown, *Catalogue*, pp. 323,420؛ ۱۹) Blochet, *Catalogue*, p. 125؛ ۲۰) چند شعر در خرابات ضیاء، ج۲ ص ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۷۰؛ ۲۱) گزیدهٔ مرصادالعباد، ص ۱-۴؛ ۲۲) دولتشاه، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. در مجالس المؤمنین، این نام شیخ محمد است، اما دیگر زندگینامه‌نویسان آن را تأیید نمی‌کنند.

۳. مجالس المؤمنین، ورق ۱۳۷ الف.   ۴. بنگرید: یاقوت، معجم، ج۲، ص ۵۱۲.

جهانگردی پرداخت و در مصر با شیخ روزبهان الوزان المصری[۵] دیدار کرد و شاگرد او شد. روزبهان دختر خود را به‌زنی به او داد و به‌او همچون فرزند خویش توجه کرد.[۶] نجم‌الدین پس‌از چند سال زندگی در مصر راهی تبریز شد و در آنجا زیر نظر امام ابومنصور حفده[۷] به آموختن شرح السنة پرداخت. در تبریز با شیخ بابا فرج[۸] دیدار کرد و زیر تأثیر او یکسره ازپیروان سنت دوری‌گزید و در تعلیمات صوفیه ژرفتر شد. سپس چون به‌شیخ آگاهتری نیاز پیدا کرد که همچون بابافرج هرگونه دانشی را نفی نکند، به‌شیخ‌عمار یاسر روی آورد[۹] و او وی را نزد اسمعیل قصری[۱۰] فرستاد که از دست او خرقه گرفت. پس از بازگشت نجم‌الدین به مصر، شیخ روزبهان دریافت که او برهمهٔ رموز صوفیه پی‌برده است و به‌او توصیه کرد که به‌زادگاهش بازگردد و این تعلیمات‌را در آنجاگسترش دهد. نجم‌الدین مصلحت او را می‌پذیرد و با زن و فرزندان به خوارزم باز می‌گردد، در آنجا خانقاهی تأسیس می‌کند و فرقهٔ درویشان قربانیه یا ذهبیه را بنیاد می‌نهد. در میان شاگردان او و از کسانی چون مجدالدین بغدادی ـ استاد عطار، سعدالدین حموی، باباکمال جندی، شیخ رضی‌الدین علی‌لاله، سیف الدین باخرزی و نجم‌الدین رازی نام برده شده است. اشاراتی هست براین که بهاءالدین ولد پدر جلال‌الدین رومی نیز از شاگردان او بوده است.[۱۱] نجم‌الدین روز دهم جمادی الاول سال ۶۱۸ هجری برابر با سوم ژوئیهٔ ۱۲۲۱ هنگام تالان و تاراج خوارزم، به‌دست مغولان کشته‌شد. زندگینامه‌نویسان، یکدل و یک‌زبان همداستانند که شیخ برای نبرد با دشمن از شهر بیرون شد و هنگام دفاع از خوارزم به شهادت رسید.

شخصیت نجم‌الدین کبری همواره توجهٔ صوفیان را به خود گردانده و روایات و داستانهای بسیاری بانام او وابستگی دارد که آوردن نام آنها در این‌جا نمی‌گنجد. حاجی خلیفه[۱۲] اشاره می‌کند که زندگینامهٔ او در پنج فصل و زیر

۵. دربارهٔ او بنگرید: جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۵.

۶. بنگرید به‌داستان خود نجم‌الدین در جواهرالآثار و ظواهرالانوار، طرایق‌الحقایق ص ۴۸.

۷. حفده بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸ که اشتباهاً در آنجا جعد آمده‌است.

۸. دربارهٔ او بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸.

۹. در بارهٔ او بنگرید: جامی، نفحات الانس ص ۴۷۹.

۱۰. همانجا، ص ۴۸۵.

۱۱. بنگرید: سفینة الاولیاء.

۱۲. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۳۴.

عنوان تحفةالفقرا به زبان فارسی هست. در موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه نسخهٔ خطی بسیاردرخورنگرشی (Nov.217) <A 708> به گویش خاوری ترکی زیر عنوان شیخ نجم‌الدین‌کبرانی شهید قیلیب شهر خوارزم نی‌خراب قیلغانی نینگ بیانی، هست که گونه‌یی رمان تاریخی است و در آن مطالب دیگر منابع با افسانه‌های شاعرانه در هم آمیخته‌اند.

سرنوشت شیخ در این رمان با سرنوشت خوارزم پیوسته و او مدافع و پشتیبان خوارزم نموده شده است. حکایت می‌شود که هنگام محاصرهٔ شهر، شیخ با کرامات خود، خوارزم را برای دشمن نامرئی می کند. حاجی‌خلیفه از هشت اثر نام می‌برد که به‌خامهٔ نجم‌الدین است و از جمله یک تفسیر که‌هنوز یافت نشده.[۱۳] برخی از رسالات او تا روزگار ما رسیده و در گنجینه‌های کتابهای اروپا هست.[۱۴] رسالهٔ کوچکی به زبان فارسی زیر عنوان فی‌آداب السالکین در موزهٔ آسیایی است (نسخهٔ خطی، <B 1810> Nov. 29 ورقهای ۲۳۹ ب — ۲۴۴ الف) و در آن جزئیات مفصلی در بارهٔ جامهٔ درویشان واهمیت‌نمادی‌آن نگاشته‌شده است. نجم‌الدین گذشته از آثاری در فلسفه و الهیات، چکامه‌هایی نیز دارد که‌در تذکره‌های گوناگون آمده است. من متن بیست‌وپنج رباعی را می‌آورم که از تذکره‌های زیرگرفته شده است:

۱- ریاض العارفین (ر) ۲- هفت اقلیم (ه)، ۳- آتشکده (آ)، ۴- مجالس‌العشاق (م)، ۵- تاریخ گزیده (ت گ)، ۶- تذکرة الشعرا (د)، ۷- منتخب مرصادالعباد (ای) و ۸- خرابات ضیاء (خ ض).

این رباعیها نمایانگر ویژهٔ همهٔ مکتب نجم‌الدین (مجدالدین بغدادی، عطار و نجم‌الدین رازی) و دارای تکامل عالی فنی و محتوای درخشانی‌هستند. بسیار محتمل‌است که در میان این‌رباعیها برخی رباعیهایی نیز باشند که درگشت و گذارند و از این نظر یکجاکردن آنها می‌تواند سودمند باشد. نگارنده رباعی شمارهٔ ۲۳ را فعلاً از رباعیهای درگشت‌وگذار دیده است که درمجموعهٔ رباعیات خیام

۱۳. هنگامی‌که این مقاله در زیر چاپ بود، نگارنده نسخهٔ خطی این تفسیر راکه عین‌الحیوة نام دارد، درکتابخانهٔ همگانی یافت. سری نوین عربی (1.2.4)<AHC-17>No 17.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, *GAL* و گذشته از کاتالوگهایی که دربالا ازآن نام بردیم: Ahlwardt, III, 123; III, 186 و III, 258; Flügel, *Handschriften*, Bd. III, S. 332.

نیز هست و آتشکده و ریاض‌العارفین آن را به نجم‌الدین نسبت می‌دهند.[۱۵] نگارنده مطالب فراوانی در بارهٔ زندگینامهٔ شیخ گردآوری کرده است و نوشتهٔ کنونی همچون خبر مقدماتی کوچکی برای آنها است.[۱۶]

۱ (ر) چون نیست زهر چه نیست جز باد بدست
چون هست‌بهر چه هست نقصان و شکست
پندار که هست هرچه در عالم نیست
انگارکه نیست هرچه در عالم هست

۲ (ر،م) عقل از ره تو حدیث و افسانه برد
در کوی تو ره مردم دیوانه برد
هرلحظه چو من هزار دل سوخته را
سودای تو ازکعبه به‌بتخانه برد

۳ (ر،ای) حاشاکه دلم از تو جدا خواهد شد
یا با کس دیگر آشنا خواهد شد
از مهر تو بگذرد که را دارد دوست
وزکوی تو بگذرد کجا خواهد شد

۴ (ر،م،ای) در راه طلب رسیدهٔ می‌بباید
دامن ز جهان کشیدهٔ می‌باید
بینائی خویش را دوا کن زیراک
عالم همه اوست دیدهٔ می‌باید

۵ (ر) چون عشق بدل رسید دل درد کند
درد دل مرد مرد را مرد کند
در آتش عشق خود بسوزد وآنگاه
دوزخ ز برای دیگران سرد کند

۱۵. ژوکوفسکی، عمرخیام، ص ۳۴۷.
۱۶. به سبب محدود بودن مقاله، به رباعیها بسنده و از آوردن دوقطعهٔ (ر) و (خ ض) صرفنظر می‌شود. (این مطالب در بایگانی ی. ا. برتلس یافت نشد ـ ه. ت)

۶ (ر،ای) ای دیده توئی معاینه دشمن دل
پیوسته بباد بردهی خرمن دل
وز دیده بروی دلبران در نگری
وآنگاه نهی گناه برگردن دل

۷ (ر،ه،ای) زان باده نخورده‌ام که هشیار شوم
آن مست نبوده‌ام که بیدار شوم
یک جام تجلی جمال تو بس است
تا از عدم و وجود بیزار شوم

۸ (ر،آ،ای) گر طاعت خود نقش کنم بر نانی
و آن نان نهم پیش سگی بر خوانی
و آن سگ سالی گرسنه در زندانی
از ننگ برآن نان ننهد دندانی

۹ (ر،م،ای) ای دل تو بدین مفلسی و رسوائی
انصاف بده که عشق را کی شائی
عشق آتش تیزست و ترا آبی نه
خاکت برسر که باد می پیمائی

۱۰ (ر) ای تیره شب آخر بسحر می‌نائی
غمهای منی که خود بسر می‌نائی
ای صبح گران رکاب گوئی که تو نیز
مقصود دل منی که بر می‌نائی

۱۱ (ه،ت‌گ) دیویست درون من که پنهانی نیست
بر داشتن سرش بآسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم
آن کافر را سر مسلمانی‌نیست

۱۲ (ه) یکدم دل مردانهٔ فرزانهٔ ما
خالی نشود زعشق جانانهٔ ما
آندم که شراب عاشقی در دادند
در خون جگر زدند پیمانهٔ ما

۱۳ (ه) شوخی که پریشانیء ما بر سر اوست
آشفته‌گیء اهل وفا بر سر اوست
بر هر تاری ز کاکلش بسته دلی
چون شاخ‌گلی که غنچها بر سر اوست

۱۴ (ه) زنهار مزن تو طعنه بر درویشان
هستند ایشان چنانچه هستند ایشان
خواهی که بدانی که کیانند ایشان
یکعالم مس بیار و یکجو ز ایشان

۱۵ (ه) ای روی تو ماه عالم آرای همه
وصل تو شب و روز تمنای همه
گر با دگران به زمنی وای بمن
ور با همه‌کس همچو منی وای همه

۱۶ (ه) روزی بینی مرا تو بیجان گشته
بر کالبدم خلق خروشان گشته
تو بر سر خاک من نشینی گوئی
ای کشته ترا من و پشیمان گشته

۱۷ (ه) ای وصل تو دل فروز آخر شبکی
وی هجر تو دیده دوز آخر شبکی
ای زلف تو مانند شب آخر روزی
وی روی تو همچو روز آخر شبکی

۱۸ (ه) صافی شده یکشبی غریوان گریان
بر خیز بحضرت خداوند جهان
اشکی بده آلوده و کنجر برگیر
آخر بزن آهسته و ملکی بستان

۱۹ (م) از شربت عشق تست دل مست شده
وز پای فراق تست دل پست شده
از پای فتاده‌گیر و از دست شده
این نیست شده تن و دل هست شده

۲۰ (م،ای) عمری همگی قرب و لقا کرده طلب
پیدا و نهان از من و ما کرده طلب
کار از در دل گشاد هم آخر کاه
او بین که کجا و ما کجا کرده طلب

۲۱ (آ) آن ماه رخان که اصلشان از چگلست[17]
آیا که سرشت پاکشان از چه‌گلست
دل را ببرند و قصد جان نیز کنند
اینست بلا و گر نه ایشان چه گله است[18]

۲۲ (آ) پیوسته از آن سلسله مو میترسم
زان خط خوش و تندی خو میترسم
ترسیدن هرکه هست از چشم بدست
بیچاره من از چشم نیکو میترسم

۲۳ (ه) هر سبزه که در کنار جوئی رسته است
گوئی ز رخ فرشته خوئی رسته است
پا بر سر لاله‌ها بخواری ننهی
کان لاله زخاک ماهروئی رسته است

۲۴ (ه) با فاقه و فقر همنشینم کردی
بی‌مؤنس و یار و همنشینم کردی
این مرتبهٔ مقربان در تست
ایا بچه طاعت اینچنینم کردی

۲۵ (د) ای رازق مار و مور و زاغ و بلبل
گشتند هلاک بندگان تو بگل
مشتی سگ را بهانهٔ ساختهٔ
از تست تو میکنی چه تاتار و مغل

۱۷. اصلاح شده از: چه‌کلست.
۱۸. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ۲۷۳ الف، ورق ۴ الف: چه‌کلست.

رمان دربارهٔ شیخ نجم‌الدین کبری

(شرح کوتاه)

اطلاعات مربوط به نسخهٔ خطی:

ظاهراً نسخه‌یی است یگانه و در شعبه نسخه‌های خطی انستیتوی خاورشناسی (Nov.217<A 708>) نگاهداری‌می‌شود؛ قطع آن ۱۷/۵×۱۱ سانتیمتر، دارای ۱۱۶ ورق و هرورق دارای ۹ سطر است. کاغذ آن سفید وبسیار زمخت وخط آن نستعلیق ویژهٔ آسیای میانه است. در ورق ۱۱۰ الف تاریخ ۱۳۰۸ هجری / ۱۸۹۰—۹۱ درج گردیده، که نشان می‌دهد رونویسی آن پس از این سال نبوده است. زبان آن ــ زبان ویژه خوارزم است و ضمناً تلاش شده که به‌زبان چغتایی نزدیک شود. رمان چنین آغاز می‌گردد:

مارا ویلار آنداغ روایت قیلورلارکم، خوارزم معدن علماو شریف فضلا تورور الخ.

اثر به چهل و چهار فصل تقسیم شده است.

متن

فصل ۱. احمدابن عمرخیوکی، شریعت را تا پایان پیمود، در سرور ولذت طریقت مشارکت کرد و خواست شراب وحدت نوشد. درخوارزم چهل پیر یافت. نزد هرچهل پیر درس خواند. اما، آنها همه بی‌خبر بودند و او امید خود را بر این که ازآنها چیزی بیاموزد، ازدست داد. تنها می‌توانست آنچه راکه بادلش موافق بود فرا گیرد، زیرا از دانش خود درشگفت شده بود.

راهی‌ایران(دیارعجم)شد، زیرا درآنجا پیری به‌نام‌ضمیری زندگی‌می کرد. اما سخنان او نیز برای وی نامفهوم بود. سپس راه بسطام در پیش گرفت و نزد شیخ احمد رفت. اما این شیخ نیز نتوانست تشنگی او را

فرو نشاند. به شهر تیران نزد شیخ حسن جامی آمد اما پس از سه ـ چهار روز از آنجا نیز دلسرد شد و با یأس و حرمان راهی دیگر در پیش گرفت.
فصل ۰۲ (ورق ۳ ب). بدین سان، نزد بیست و پنج پیر رفت و در همه جا ناکام بود. با ناامیدی کامل به بغداد به خانقاه شیخ ابراهیم شد. هفت سال تمام چون فرزندی خلف خدمت شیخ می کرد. روزی شیخ وضو می ساخت و احمد ظرف آب آورد. شیخ به شستن پایش آغاز کرد. احمد آب روی پایش می ریخت. ناگهان شیخ حس کرد که عشق به احمد روی آورده است و دستور داد آبی را که او با آن وضو ساخته است برگیرد و بنوشد. احمد آب را نوشید و علم حال و علم قال بر او گشوده گشت. در دم، شیخ به او لقب نجم الدین داد. پس از چند روز، شیخ دوباره وضو می ساخت و نجم الدین در برابر او حوله بر دست ایستاده بود. شیخ فراموش کرده بود که آداب دفع وسواس به جای آرد. نجم الدین در دل گفت: «پیرمن اداری مستحب[1] را از یاد برد». شیخ افکار او را خواند، او را ملامت کرد و به بسطام نزد شیخ اسمعیل فرستاد تا در آنجا ادب بیاموزد.
نجم الدین همینکه به آنجا رسید آگاه شد که شیخ برای وضو از خانقاه بیرون شده و کنار حوض رفته است. نجم الدین نیز کنار حوض می رود و می بیند در اطراف آن چند مرد ایستاده اند و آب حوض بسیار پایین است. او در حالی که بر دانش شریعت خود غره شده بود، پیش خود فکر کرد: در این حوض هیچ شیخی وضو نمی سازد زیرا این وضو باطل است. شیخ افکار او را می خواند و آب بر او می پاشد که ضمناً قطره یی بر زبانش می افتد. نجم الدین از هوش می رود و روز محشر را می بیند. ملایک محکومین را شکنجه می کنند. یکی از محکومان را می خواهند به ملک دوزخ بسپارند، اما او فریاد می کشد: «دست از من بدارید، پیرمن شیخ اسمعیل است!». ملایک از او کنار می روند و نجم الدین در شگفت می شود.

۱. در نسخهٔ خطی مستجب آمده است که به هیچ روی گمان نمی رود درست باشد.

فصل ۰۳ (ورق ۷ب). این کار دوباره تکرار می‌شود. یکی از ملایک به سوی نجم‌الدین می‌آید و می‌خواهد او را به سوی ترازو ببرد. نجم‌الدین خود را مرید شیخ اسمعیل می‌نامد و ملک او را به زیر لوای شیخ می‌فرستد.

نجم‌الدین درآنجا می‌بیند که در زیر این لوا یکصد و هشتاد لوای دیگر نیز هست که هریک از آنها از آن شیخی کامل است.

نجم‌الدین به هوش می‌آید و نمی‌داند به شیخ چه بگوید، شیخ برصورت او سیلی می‌نوازد و نجم‌الدین دوباره از هوش می‌رود. این بار او قدرت و عظمت شیخ رامشاهده می‌کند و می‌بیند که شیخ در بهشت با موجودات روحی نشسته است.

به هوش می‌آید. شیخ وضو را انجام داده و به‌نماز ایستاده است. پس از پایان نماز، نجم‌الدین به‌پایش می‌افتد و مریدش می‌شود. پس از هفت‌روز شیخ لقب کبری به‌نجم‌الدین می‌دهد. سپس او را نزد شیخ ابراهیم می‌فرستد و می‌گوید: «اگر او مریدانی همچون مس نزد ما می‌فرستد ما آنها را به زربدل می کنیم. اگر دلهای آنها همچون سنگ سخت باشد ما آنها را چون موم نرم می‌گردانیم». نجم‌الدین راهی بغداد می‌شود.

فصل ۰٤ (ورق ۹ ب). درسرراه او، چهار پیر می‌زیستند: شیخ اسمعیل حلبی، شیخ اسمعیل کوفی، شیخ اسمعیل رومی وشیخ اسمعیل بغدادی. او از همهٔ آنها می‌گذرد و مهمان روزبهان مصری می‌شود و سپس نزد شیخ ابراهیم می‌آید و به او می‌گوید که نزد شیخ اسمعیل چه بر او رفته است. او نجم‌الدین را به خوارزم می‌فرستد و دستور می‌دهد که درآنجا سلسلهٔ تازه‌یی بنیاد گذارد.

فصل ۰۵ (ورق ۱۰ ب). در بغداد پیر زنی می‌زیست و پسری داشت به‌نام عبدالرحمن. پسر شب هنگام خوابی دید و از مادرش خواست که آنرا تعبیر کند. او خواب دیده بود که مناره‌یی می‌بیند و می‌خواهد برفراز آن شود و همهٔ مردمی که گرداگردش هستند نیز می‌خواهند که او برفراز مناره رود، اما او نمی‌تواند. مردی شبیه به قلندر او را بر می‌گیرد و بالای مناره می‌گذارد. مادر به فرزندش توضیح می‌دهد

که درویشی او را در رسیدن به مقامی بزرگ یاری خواهد رساند. پیر زن پسرش را می‌فرستد تا این درویش را بیابد. پسر راه گم می کند وگریان می‌شود و نمی‌داند چگونه به مقصود رسد.

فصل ۰۶ (ورق ۱۰ ب). نجم‌الدین در خوارزم سلسله بنیاد می‌نهد و پر آوازه می‌گردد. از هر سو مریدانی نزد او می‌آیند.

فصل ۰۷ (ورق ۱۱ الف). عبدالرحمن هفت سال سرگردان است وسرانجام وصف نجم‌الدین می‌شنود و به‌خوارزم می‌آید. همینکه او را می‌بیند، اطمینان می‌یابد که این همان درویش و قلندری است که در خواب دیده است. نجم‌الدین او را می‌پذیرد و به‌او لقب مجدالدین می‌دهد. پس از هفت روز به‌او دستور می‌دهد که شیخی مستقل باشد.

فصل ۰۸ (ورق ۱۲ الف). روزی مجدالدین در کوچه، داماد امیر را می‌بیند. او اسپ خود را تازانید و شیخ را از پای انداخت. شیخ درخشم شد وگفت: «ای نادان، چه دیار وامانده وچه امیر تهی‌مغزی که دخترش را به‌این ابله داده است!» سپس از جای برمی‌خیزد و می‌رود. داماد امیر در غضب می‌شود و اندیشهٔ کین‌توزی بر وی راه می‌یابد. پس از چند روز در حال مستی درکوچه ناگهان با شیخ روبرو می‌شود. همچون پلنگ بر شیخ می‌تازد وسر او را با شمشیر می‌زند. مریدان در دهشت فرو می‌روند. در این دم اسب در زیر پای او دیوانه می‌شود، سوارش را بر زمین می کوبد و می کشد. امیر با عزت و احترام شیخ را به‌خاک می‌سپارد، خیرات می کند و خرسند است از این که از شر دامادش خلاصی یافته‌است.

فصل ۰۹ (ورق ۱۳ ب). عبداله پسر خلیفهٔ بغداد استاد بزرگی در بازی شطرنج است. او حتی با بازی شطرنج، کشورها را مسخر می کند. وی به خوارزم نزد سلطان محمود یکی ازپسران اتسز می‌آید و پیشنهاد می کند که بر سر کشورش با او شطرنج ببازد. محمود می‌پذیرد. اما چون خودش بازی نمی‌داند، نجم‌الدین باید به‌جای او بازی کند. نجم‌الدین دوبار برنده می‌شود و به‌پسر خلیفه پیشنهاد می کند که دست سوم را نیز بازی کنند. پسر خلیفه از شرم از بازی خودداری

می کند و مرید شیخ می‌شود. نجم‌الدین به‌پسر مرید دستور می‌دهد که آب برای خانقاه بکشد.

فصل ۱۰. (ورق ۱۶ الف). سلطان بیمار می‌شود و پزشکان نمی‌توانند به او یاری کنند. خلیفه این خبر می‌شنود و برآن می‌شود پزشک حاذق خود را نزد او بفرستد. پزشک راه می‌افتد و یگانه پسرش را نیز با خود می‌برد. زیبایی و جمال این پسر مردم خوارزم را مفتون می کند. پدر از چشم بد می‌ترسد و پسرش را به نجم‌الدین می‌سپارد. روزی هنگامی که به‌دیدن پسرش می‌رود می‌بیند که او در جامه‌یی ژنده و پاره، به آب‌کشیدن مشغول است. شیخ راملامت می کند و می‌گوید این را خدمتگاران نیز می‌توانستند بکنند. نجم‌الدین پاسخ می‌دهد: «بیمار خودش باید دارو بخورد، دیگری نمی‌تواند این کار به‌جای وی کند». پزشک به‌خوارزم می کوچد. نجم‌الدین به‌پسر پزشک لقب جمیل‌الدین می دهد.

فصل ۱۱. (ورق ۱۹ ب). شاهزاده عبداله، شیخ شده است و لقب مجدالدین به او می‌دهند. نجم‌الدین به‌او دستور می‌دهد که سلسلهٔ خود را بنیاد گذارد. خلیفه هرسال دویست دینار زر برای او می‌فرستد.

فصل ۱۲. (ورق ۲۰ ب). سخنان معروف مجدالدین دربارهٔ رودخانه و بیضهٔ بط. همان روایت معمولی،[2] اما مجدالدین می‌افزاید: «اگر پیرمن

۲. شرح مفصل، طبق روایت نفحات‌الانس (چاپ سنگی صفحهٔ ۳۳۷):
روزی شیخ مجدالدین با جمعی از درویشان نشسته بود. سکری به وی غالب شد. گفت ما بیضهٔ بط بودیم بر کنار دریا و شیخ نجم‌الدین مرغی بود. بال تربیت بر سر ما فرودآورد تا از بیضه بیرون آمدیم. ماچون بچهٔ بط بودیم، در دریا رفتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ نجم‌الدین به‌نور کرامت آنرا دانست. بر زبان ایشان گذاشت که در دریا میر! شیخ مجدالدین او را شنید، ترسید، پیش شیخ سعدالدین حموی آمد و تضرع بسیار کرد که روزی که حضرت شیخ را وقت خوش بود، مرا خبر کن تا به‌حضرت آیم وعذری بخواهم. وقتی شیخ را در سماع حال خوش شد، شیخ سعدالدین، شیخ مجدالدین را خبر کرد. شیخ مجدالدین پای برهنه کرده بیامد وطشتی پرآتش کرد و برسر نهاد و به‌جای کفشگاه بایستاد و شیخ به وی نظر کرد. فرمود که چون به‌طریق درویشان عذرسخن پریشان می‌خواهی، ایمان ودین به‌سلامت بروی،

←

برای من این را می‌خواهد، بگذار مغول‌ها (قالمیق‌ها) سر او را بزنند».
آنها آشتی می‌کنند، اما نجم‌الدین می‌گوید: «تو از ایمان خود دفاع می‌کنی اما سرمن و سرتو برباد است».

فصل ۱۳. (ورق ۲۲ الف). سخن‌چین به امیر خبر می‌دهد که گویا دخترش با مجدالدین ارتباط دارد. شرح ماجرای این دختر می‌آید. روزی نجم‌الدین اورا می‌بیند و او صاحب حال وقال می‌گردد. از آن‌روز دخترک با شیخ مجدالدین دوستی می‌کند.[۳] روزی دیگر شیخ نزد او آمد، پدر بر این امر آگاه شد و فرمان داد گردنش بزنند و اورا به‌آب بیاندازند. سپس او دخترش را نیز می‌کشد و به سخن‌چین لقب بیگلربیگی می‌دهد.

فصل ۱۴. (ورق ۲۴ ب). شرح خوارزم و مدرسهٔ آن.

فصل ۱۵. (ورق ۲۷ ب). برتری‌های خوارزم. سه علتی که باعث

←

اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم و سرهای سرداران وملک خوارزم در سر تو شود وعالم خراب گردد. شیخ مجدالدین در قدم شیخ افتاد و به اندك فرصتی سخن شیخ به‌ظهور آمد. شیخ‌مجدالدین در خوارزم وعظ می‌گفت و مادر سلطان محمد عورتی بود بغایت جمیله. به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه‌گاه به زیارت او می‌رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد بغایت مست بود، عرضه داشتند که‌مادر تو به مذهب امام‌ابوحنیفه به نکاح شیخ مجدالدین درآمده‌است. سلطان رنجه شد، فرمودکه شیخ‌را در دجله اندازند. انداختند، خبر به شیخ‌نجم‌الدین رسید، متغیر گشت و گفت: اناالله و انا الیه راجعون، فرزند مجدالدین را در آب انداختند و مرد. پس سر به‌سجده‌نهاد و زمانی نیك در سجده بود، پس سر از سجده برآورد و گفت از حضرت عزت در خواستم تا به‌خونبهای فرزندم ملك از سلطان محمد بازستاند. اجابت فرموده، سلطان را از آن‌خبر دادند. بغایت پشیمان‌شد. پیاده به‌حضرت شیخ‌آمد و طشتی پر زر بیاورد و شمشیر وکفن برسر آن نهاده و سر برهنه‌کرده ایستاد و گفت اگر دیت می‌باید اینك زر و اگر قصاص می‌کنید اینك شمشیر و سر. شیخ در جواب فرمود: کان‌ذالك فی‌الکتاب مسطوراً، دیت او از جملهٔ ملك توست و سر تو برود و سر بسی‌خلق وما نیز درسرشما شویم. سلطان محمدنومید بازگشت وعنقریب چنگیزخان خروج کرد و رفت آنچه رفت.

۳. ظاهراً در اینجا اشتباهی رخ داده است.

نابودی خوارزم شد: ۱) سلطان، جمیل‌خان را ناروا می کشد. ۲) این حاجب خردمند طوسی را ناسزا می‌گوید. ۳) سلطان محمد به‌جنگ با چنگیزخان آغاز می کند.

فصل ۱۶. (ورق ۲۹ ب). روایت دیگری از معراج. محمد «ص» همهٔ زمین را تاریک می‌بیند و تنها خوارزم همچون سکه‌یی زرین می‌درخشد.

فصل ۱۷. (ورق ۳۱ الف). سلطان از خردمندان می‌پرسد که چگونه می‌توان باعث به‌وجود آمدن مردی مقدس شد. خردمندان پاسخ می‌دهند که نطفهٔ مرد مقدس باید در لیلة‌القدر بسته شود. سلطان دراین شب به‌دیدار همسر می‌رود. حاجب او نیز که این را شنیده است در همین شب ازسلطان تقلید می کند. پس‌از نه ماه و نه روز برای هردوی آنها پسرانی به‌دنیا می‌آیند:

پسر حاجب عبدالجناب است و پسر سلطان — ابراهیم. سلطان سه پسر دیگر نیز دارد، یکی از آنها جلال‌الدین حکمران هند است، دیگری اسمعیل حکمران هرات و سومی غیاث‌الدین همواره در رکاب پدر.

فصل ۱۸. (ورق ۳٤ الف). هفت سال سپری می‌شود. هر دو پسر یعنی عبدالجناب وابراهیم را نزدیک ملا به‌مکتب می‌دهند. معلوم‌می‌شود که‌عبدالجناب قادر است بی‌درنگ دشوارترین‌سوره‌ها را تفسیر کند. او پس‌از بحث باعلما لقب ابوالفیض و محی‌الدین می‌گیرد و مدرس مدرسهٔ معدن علم می‌گردد.

فصل ۱۹. (ورق ۳٦ ب). شرح رسوم آن روزگار: مؤلف پس ازنگارش کتاب‌آنرا برای مشاهده به‌مجتهدان خوارزم‌می‌دهد ومجتهدان مهر خود را روی کتاب می‌گذارند.

فصل ۲۰. (ورق ۳۷ الف). یکی ازعلمای طوس که خود را علامهٔ‌زمین می‌شمارد، کتابی می‌نویسد و مهر مجتهدان بخارا را دریافت می کند. سپس به‌سمرقند نزد دانشمندی به‌نام صاحب هدایه می‌رود. او با وی در بارهٔ ابوالجناب سخن می‌گوید و عالم بر آن می‌شود که نزد او به‌خوارزم رود. ابوالجناب ابن حاجب را در میان حوض، هنگام مطالعهٔ مواعظ هفتادهزار ملا، می‌بیند. کتاب خود را نشان می‌دهد و

او کتاب را برسینه می‌گذارد و می‌گوید: «تو نه سال عمرت را تلف کردی!» و سپس کتاب را به‌آب می‌اندازد. دانشمند، دلیل اینکار می‌پرسد. او پاسخ می‌دهد که اتفاقی و تصادفی بوده است. دانشمند ناله می‌کند و گریان می‌شود. ابن‌حاجب به‌ملاها دستور می‌دهد که‌قلم بردارند و همین کتاب را منتها بهتر از آن به‌آنها املا می‌کند. خردمند طوسی شرم می‌کند و می‌گوید: «بهتراست کتاب خودم را به‌من باز گردانید». ابن‌حاجب کتاب را از آب بیرون می‌کشد و معلوم می‌شود که آسیبی ندیده است.

دانشمند نفرتی عجیب بر شیخ پیدا می‌کند و تصمیم به نابودی خوارزم می‌گیرد. او با رمل به‌استخاره می‌پردازد و کشف می‌کند که در سرزمین چین و ماچین چنگیز زندگی می‌کند. نزد چنگیز می‌رود و به‌او خبر می‌دهد که طبق استخاره، سرنوشت چنین است که چنگیز بغداد و خوارزم را بگیرد. سپس‌او ماجرای کتاب خودرا شرح می‌دهد و می‌گوید که خواهان قصاص از دشمن است.

فصل ۲۱. (ورق ٤٨ الف). شرح این که چگونه نجم‌الدین یک بچهٔ یهودی را مسلمان کرد، نام وی را جمیل‌الدین گذاشت و برخی او را جمیل‌جان می‌نامیدند.

فصل ۲۲. (ورق ٤٩ ب). پیرزنی نجم‌الدین را به باغ خود دعوت می‌کند. پیرزن خواب دیده است که باید در همین باغ خونش ریخته شود. از آن پس نجم‌الدین غالباً به‌این باغ می‌رود.

فصل ۲۳. (ورق ٥١ الف). هنگامی که سلطان محمود[4] به‌لشکرکشی می‌رفت، پسرش اسمعیل برای مدتی کوتاه جانشین او می‌شد و با عدل و داد حکومت می‌کرد. روزی اسمعیل در مجلس خود، نجم‌الدین را ستود. آن وقت یکی از دشمنان شیخ برخاست و تهمت زد که شیخ — اوغلان‌باز است. شاهزاده فرمان می‌دهد که خانهٔ نجم‌الدین را جستجو کنند. سخن‌چین، جمیل‌جان را به‌عنوان شاهد می‌آورد.

۴. در نسخهٔ خطی محمود آمده است.

شاهزاده جمیل‌جان را می کشد، جسدش را به‌آب می‌اندازد، و به‌فرمان او خانقاه را به‌آتش می کشند.

نجم‌الدین در این زمان در باغ پیرزن بود. همینکه بر مصیبت آگاه شد، کنار رودخانه رفت. ناگهان از زیر آب مردهٔ جمیل بالا آمد. در یک دست سرخود را نگاهداشته بود و در دست دیگرش کوزه‌یی آب برای وضو داشت. نجم‌الدین او را به‌باغ می‌برد و در آنجا به‌خاک می‌سپرد. شاهزاده از کردار خود پشیمان است، نزد نجم‌الدین می‌رود تا تقاضای بخشش کند. او پاسخ می‌دهد: «سرتو خونبهای مرگ جمیل خواهد شد». سپس او نام شهرهایی را می‌آورد که قربانی مصیبت خواهند گردید. هنگامی که او در شمارش شهرها به‌بغداد می‌رسد، یکی از مریدان از دهشت نعره می کشد و او به‌شمارش شهرها پایان می‌دهد. وی تأسف می‌خورد از این که این همه شهرها را به دست خرابی سپرده است، اما دیگر دیر است. سوارانی به‌بسطام می‌فرستد که‌نزد پیراسمعیل بروند و خواهش کنند که اثر نفرین او را باطل کند اما پیر مرده بود و سواران به‌او نرسیدند.

فصل ۲۴. (ورق ٥٤ ب). شرح ممالک محروسهٔ سلطان‌محمد.

فصل ۲۵. (ورق ٥٧ ب). مبارزهٔ چنگیز با محمد. چنگیز در جامهٔ سفیران نزد محمد می‌آید و پس از دیدن قدرت او به‌محمد می‌گوید که او چنگیز است و پیشنهاد می کند که همهٔ کشورها را تا دریای چین تقسیم کنند و پیمان صلح ببندند.

فصل ۲۶. (ورق ٦٠ الف). سرداری به نام عبداله سگزاد چنگیز را در قبال این پیمان ملامت می کند. چنگیز دیوانه می‌شود و دستور می‌دهد که او را پنج هزار تازیانه بزنند. هنگامی که سردار از هوش می‌رود او را همچون مرده‌یی می‌اندازند، اما او به‌هوش می‌آید و به‌نزد محمد می‌گریزد.

فصل ۲۷. (ورق ٦٢ ب) . دوست چنگیز به سفر می‌رود و به‌عبداله سگزاد می‌رسد و او وی را نزد خود می‌پذیرد.

فصل ۲۸. (ورق ٦٤ الف). غیورخان حاکم تاشکنت[5] نیز مهمان عبداله می‌شود. در حضور او دوست چنگیز با عبداله مجادله می کند و عبداله او را می کشد. آنها به‌محمد توضیح می‌دهند که گویا دوست چنگیز جاسوس بوده و جامهٔ بازرگانان برتن داشته است. خبر این قتل به‌چنگیز می‌رسد او در خشم می‌شود و سپاه را مأمور دستگیری عبداله می کند. سپاه محمد از عبداله دفاع می کنند. چنگیز سفیرانی نزد سلطان می‌فرستد و می‌خواهد که عبداله را به‌او سپارند. دانشمند طوسی پیش‌بینی می کند که پیروزی با چنگیز همراه است و چنگیز سپاه را آماده می کند.

فصل ۲۹. (ورق ۷۰ الف). لشکرکشی چنگیز آغاز می‌شود. هلاگو و دانشمند طوسی نیز همراه او هستند و در عین‌حال دانشمند کشف کرده است که تسخیر خوارزم تنها به‌دست هلاگو میسر است. چنگیز هلاگو را پیشاپیش می‌فرستد که پیش‌بینی طوسی را عملی سازد.

فصل ۳۰. (ورق ۷۱ الف). شکست سلطان محمد و کامیابی‌های تازهٔ چنگیز.

فصل ۳۱. (ورق ۷٤ ب). تصرف تاشکنت و فرار بعدی سلطان.

فصل ۳۲. (ورق ۷٦ الف). چنگیز نمی‌تواند سمرقند را تصرف کند و عازم بخارا می‌شود. پیروزی‌های تازه و پراکنده شدن سپاه محمد.

فصل ۳۳. (ورق ۷٦ ب). چنگیز هلاگو را به‌خوارزم می‌فرستد و خود به‌سوی مرو می‌رود و پس از نبرد به‌سوی بغداد پیشروی می کند.

فصل ۳٤. (ورق ۷۹ ب). هلاگو شامگاه خوارزم را محاصره می کند و می گوید: «بامداد ما شهر را تصرف خواهیم کرد». اما بامدادان خوارزم ناپدید شده بود. تنها، صدای مردم و دامها بگوش می‌رسید و این از کرامات نجم‌الدین بود. دانشمند طوسی می‌گوید که تنها مردی خوارزمی می‌تواند خوارزم را ببیند. سپاهیان درساحل رودخانه مردی ماهیگیر

۵. تاشکنت به‌کسر کاف همان است که آن را به‌غلط تاشکند تلفظ می کنند و زبانهای چغتایی و ازبکی امروز و نیز در رمان چغتایی تاشکنت است. ـ م.

را می‌گیرند. او از مغولان می‌ترسد و می‌گوید که ازمردم کرخ است، اما سرانجام اعتراف می‌کند که خوارزمی‌است. طوسی او را نزد نجم‌الدین می‌فرستد و از او می‌خواهد که دژ را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد که او نمی‌تواند برود. هلاگو به او اجازه می‌دهد که با خانواده‌اش خوارزم را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد: «من بهترین روزهای زندگی‌ام را در اینجا بوده‌ام و ترک شهر هنگام مصیبت برای من پستی و خواری است.» طوسی به هلاگو توصیه می‌کند که اسپان را برعکس زین کنند و از پس به‌سوی شهر بروند. هلاگو همین کار را می‌کند.

فصل ۳۵. (ورق ۸۰ الف). جاسوسان به‌سلطان خبر می‌دهند که نجم‌الدین با دشمنان به مذاکره مشغول است. سلطان در غضب می‌شود و به شیخ فرمان می‌دهد که هرگونه تماسی را با دشمن قطع کند. سپس او به منجمان دستور می‌دهد که بفهمند مغولان به‌چه‌کاری مشغولند. آنها پاسخ می‌دهند که زین آنها رو به سوی چین است. محمد می‌خواهد از شهر بیرون برود اما شیخ درکنار دروازه نشسته، پاهایش را درازکرده و راه را بسته است. سلطان می‌خواهد که شیخ پایش را ورچیند. در این دم نجم‌الدین می‌بیند که خضر در پیشاپیش لشکر مغول در حرکت است و از او می‌پرسد که در آنجاچه می‌کند. خضر پاسخ می‌دهد که او نگهبان و نگهدارشیخ است.

فصل ۳۶. (ورق ۸۶ ب). شیخ پاهایش را ورمی‌چیند و خوارزم بی‌درنگ نمایان می‌گردد. نجم‌الدین از شهر بیرون رفت. پسرهلاگو به‌سوی او تاخت و سرش را با شمشیر زد. نجم‌الدین با یکدست سر خود راگرفت و با دست دیگر سر قاتل خویش و عازم باغ پیرزن شد و در آنجا مرد. مادهٔ تاریخ مرگ او شاه شهدا است.[۶]

فصل ۳۷. (ورق ۸۷ب). همراهان نمی‌توانند زلف پسرهلاگو را ازدست شیخ بیرون بیاورند. طوسی می‌گوید یگانه راه نجات آن است که این

۶. مطابق است با سال ۶۱۶ هجری/۲۰-۱۲۱۹ میلادی.

جوان اسلام آورد. جوان کلمهٔ شهادت برزبان می‌آورد و مسلمان می‌گردد. در این هنگام شیخ به‌سخن می‌آید و می‌گوید: «بدانید و آگاه باشید که من او را به جنت می‌برم، زیرا او به من افتخاری بزرگ بخشیده است.» در دم هر دو ناپدید شدند. هلاگو با خشم به‌قتل و غارت درخوارزم‌می‌پردازد. طوسی هفتاد هزارملا را می کشد. مناره‌ها ویران می‌شوند اما طوسی هنوز خرسند نشده است زیرا ابن‌حاجب رانیافته‌اند.

فصل ۳۸. (ورق ۸۹ ب). ابن‌حاجب در خانهٔ پیر زنی پنهان است. او می‌خواهد که به وی یاغاچ، کوزه‌یی شیر، کوزه‌یی آب و دو تغار بدهند. او حوله‌یی را میان دو دیوار خانه می‌آویزد یک‌پا را به‌شیر و پای دیگر را بر آب می‌نهد.

فصل ۳۹. (ورق ۹۱ الف). هلاگو طوسی را ملامت می کند. او رمل می‌اندازد و می‌فهمد که ابن حاجب میان زمین و آسمان است، یک‌پا بر دریای شیر دارد و پای دیگر بر دریای آب. هلاگو از شنیدن این خبر در خشم‌می‌شود. داستان کژدم‌ها آغاز می‌گردد. حقیقت را از پیرزن می‌فهمد. ابن‌حاجب خانهٔ او را ترک می کند اما نامرئی می‌ماند. در اینجا شرح داستانی از خدا می‌آید. ابن‌حاجب را می‌یابند و می کشند.

فصل ٤٠. (ورق ۹۷ ب). هلاگو به پیشواز پدر می‌شتابد.

فصل ٤١. (ورق ۹۹ الف). چنگیز با سلطان محمد رویارو می‌شود. چنگیز باز می‌گردد.

فصل ٤٢. (ورق ۱۰۳ الف). مرگ هلاگو و فرار مغولان.

فصل ٤٣. (ورق ۱۰٤ ب). یافتن جسد هلاگو و اسلام آوردن قراخان.

فصل ٤٤. (ورق ۱۰۵ ب). مرگ اوگدی‌خان و نشستن امیرتیمور برتخت سلطنت.

پایان.

رباعیات شیخ نجم‌الدین بغدادی

ترتیب دهندگان گلچینها و تذکره‌های شعر فارسی، بیشتر رباعیات فارسی را از مشایخ نامی گوناگون می‌دانند. گویا رسم آرایش مجالس با شعر، در خراسان را شیخ ابوسعید ابوالخیر آورده و سپس در سرتاسر ایران گسترش یافته است. از یکسو، مشایخ می کوشیدند بویژه دشوارترین مواد آیین خود را در شعر خلاصه کنند، تا این که درک آن را برای شنوندگان خود آسانتر گردانند و در عین‌حال، هم بر احساس (با شکل آهنگ‌دار بدیعی) وهم برخرد و اندیشه، تأثیر کنند وازسویی دیگر خواندن اشعار به وسیلهٔ قوالان ویژه، نیل به حال راکه هدف نهایی ذکر عمومی است، آسانتر و سریعتر می کرده است.[1]

از این رو، جای تردیدی نیست که شیخ نه‌تنها اشعار دیگران را می‌آورده، بل هنگامی که موارد مشخص و صریحی ایجاب می کرده، خود او نیز شعر می‌گفته است. اما در بیشتر موارد ما امکان نداریم معین کنیم که آیا واقعاً این رباعی که به‌شخص معینی نسبت داده می‌شود از او باشد. در میان این رباعیها، رباعیهای فراوانی نیز هست که درگشت و گذارند و تقریباً در همهٔ مجموعه‌های نسبتاً بزرگ دیده می‌شوند.[2] ما هیچ معیار استواری (متن، سبک، زبان) برای تفاوت‌گذاشتن میان سرایندگان جداگانه نداریم و یافتن‌چنین‌معیاری نیز فعلا ناممکن‌است. در عین‌حال، کاربررسی‌و مطالعه رباعیات فارسی‌باید ادامه یابد و یگانه راه آن، همانا چاپ هرچه بیشتر این رباعیات است. بررسی و مقابلهٔ متون چاپ‌شده امکان می‌دهد که مطالب بسیاری روشن شوند و باگذشت زمان خواهیم توانست که از گردآوردن مطالب به دسته‌بندی آن بگذریم. نگارنده با پیروی از نظریات پیش‌گفته، در این بخش متن چند رباعی از شیخ مجدالدین بغدادی راکه شخصیت او در تکامل تصوف در سدهٔ

۱. بنگرید: پیشین، لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف.
۲. مقابله شود با: ژوکوفکی؛ عمرخیام.

سیزدهم میلادی تأثیر بزرگی داشته است،[۳] می‌آورم. او که شاگرد شیخ نامی نجم‌الدین کبری[۴] و پیر عطار بود، در آسیای میانه و شمال ایران آوازهٔ فراوانی داشت. مثل همیشه، افسانه و داستان، زندگینامهٔ واقعی او را پوشانیده و تعیین ویژگیهای اساسی آن در حال‌حاضر بسیار دشوار است. از همهٔ داستانهایی که با نام او وابستگی دارد بیش از همه داستان کدورت بین او و پیر شهرت دارد و این کدورت، هلاکت فاجعه‌آمیز مجدالدین بغدادی را به‌دست خوارزمشاه در پی داشت. در افسانه، سقوط خوارزم پی‌آمد نفرین نجم‌الدین است که از قتل فرزند خود خشمگین شده بود. براون این افسانه را در خطوطی کلی خلاصه کرده است[۵] و از این رو ما آن را در اینجا تکرار نمی کنیم، بیشتر منابع با درنظر گرفتن نسبت او، وی را بغدادی می‌پندارند، اما حمدالله قزوینی و پس‌از او تنی چند دیگر او را از محلی به نام بغدادک در خوارزم می‌دانند که دور از برخی احتمالات نیست. در داستان، او و مادرش پزشکان حاذقی بوده‌اند که خلیفهٔ بغداد آنها را به خواهش خوارزمشاه از بغداد به‌خوارزم فرستاده بود.[۶] مجدالدین در آن زمان هژده سال داشته و جوانی بسیار زیبا بوده است. او در خوارزم با نجم‌الدین دیدار کرد واز مریدان وی‌شد. شیخ او را موظف کرد که مستراح خانقاه را پاک کند. مادر، چنین کاری را برای پسرش خوار می‌شمرد و از شیخ خواهش کرد که به‌جای او ده غلام ترک از وی برای این کار بپذیرد. شیخ پاسخ داد:

۳. دربارهٔ او بنگرید: ۱) بارتولد، ترکستان، ص۴۰۳-۴۰۵ (متون بسیار پراهمیت)؛ ۲) Browne, *Literary history*. vol II P. 494؛ ۳) Rieu, *Catalogue*, P.1164؛ ۴) *Beale*, P.165؛ ۵) سفینةالاولیاء، ص ۱۰۵؛ ۶) خزینةالاصفیاء، ج۲، ص ۲۵۷؛ ۷) جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۷؛ ۸) تاریخ گزیده، ص ۷۸۸؛ ۹) هفت اقلیم، نسخهٔ موزهٔ آسیایی، ۶۰۳ (C 605)، ورق ۳۶۳ ب؛ ۱۰) مجالس‌العشاق، ص۸۲؛ ۱۱) ریاض العارفین، ص ۱۳۱؛ ۱۲) تاریخ الحقایق، ج۲، ص ۱۵۰؛ ۱۳) دولتشاه، ص ۱۹۲؛ ۱۴) حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۴، ۱۷۹؛ ۱۵) وفیات‌الاخیار، ص ۸۴.

۴. بنگرید: پیشین، رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری.

۵. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 493 Sq. (طبق نوشتهٔ جامی). روایت دیگر را بارتولد در ترکستان آورده است، بخش اول، ص ۱۵۶. براون نام او را چنین آورده‌است: ابوسعید مجدالدین شرف‌ابن‌المؤید ابن‌ابوالفتح بغدادی.

۶. این افسانه، درصورتی‌که او را بغدادی بدانند، برای آن ساخته شده‌که مسافرت او از بغداد به خوارزم توجیه شود.

چون تو از علم طب وقوف داری عجب است که این سخن می‌گویی.
اگر پسر ترا تب صفراوی عارض شود و من دارو به غلام ترک دهم
پسر تو چگونه صحت یابد؟[۷]

اگر ارتباط مجدالدین را با عطار مورد توجه قرار دهیم، احتمال آگاهی او بردانش پزشکی بیشتر می‌شود. به‌خوبی امکان دارد که عطار گذشته از آیین تصوف، پزشکی را نیز از اوگرفته باشد. شرح قتل مجدالدین در همهٔ منابع تقریباً یکسان است. او به‌فرمان محمد خوارزمشاه به‌قتل رسیده و ضمناً طبق نوشتهٔ منابع، بهانهٔ ظاهری قتل مجدالدین گزارش دروغی بوده که دربارهٔ روابط او با مادر سلطان به خوارزمشاه داده بودند.

تنها در دهان چغتایی به جای مادر— دختر آمده است که بیشتر به‌حقیقت نزدیک است. در هرصورت دربارهٔ قتل او جای هیچگونه تردیدی نیست. در افسانه گفته می‌شود که مجدالدین گویا خودش هلاکت خویش را پیشبینی کرده بوده. روزی سراینده‌یی در مجلس او این بیت می‌خواند:

خوش بافته‌اند در ازل جامهٔ عشق
گر یک خط سبز بر کنارش بودی

شیخ گریان شد و محاسن بر کند و مصرع دوم را در این شکل تکرار کرد:

گر یک خط سرخ بر کنارش بودی

سپس او دستش را چون شمشیر برگلونهاد (تیغ دست برگلو نهاد) و این رباعی برخواند:

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن.

وابستگی این بیتها باهلاکت او مشهود است و باید چنین پنداشت که چون همهٔ زندگینامه‌نویسان بر واقعیت مرگ فاجعه آمیز او یقین داشته‌اند این رباعی را به‌اومنسوب کرده‌اند. اشارات منابع به‌تاریخ مرگ‌او، یکسره متفاوت‌اند و بیشترآنهامیان سال ۶۰۶—۷ هجری/۱۱—۱۲۰۹ میلادی و۶۱۳ هجری/ ۱۷—۱۲۱۶ میلادی

۷. بنگرید: حبیب‌السیر و شرح کوتاه آن در آثار دیگر مؤلفان.

در نوسان هستند. حمدالله قزوینی این قتل را از حوادث سال ۶۱۳ هجری/۱۲۱۶ میلادی می‌داند[۸] و چون در آثار مؤلفان کهن‌تر، این تاریخ دیده نمی‌شود، باید تاریخی را که قزوینی آورده است بیشتر به حقیقت نزدیک دانست. در وفیات الاخیار قتل او در ۲۳ محرم ۶۱۹ هجری آمده که بسیار دیر است؛ زیرا سقوط خوارزم در سال ۶۱۸ هجری بوده و قتل شیخ می‌توانسته تنها پیش از تصرف خوارزم به‌دست مغولان باشد. اختلاف در تاریخ قتل مجدالدین این تصور را پدید می‌آورد که تاریخ‌نویسان بعدی، با پیروی از افسانه کوشیده‌اند مرگ او را به زمان سقوط خوارزم نزدیک کنند و بدین‌سان این تاریخ را به‌سال ۶۱۷ هجری کشانیده‌اند. در اثر جامی این خبر هست که جسد او را در خوارزم به خاک سپردند و سپس در سال ۸۳۳ هجری/ ۳۰—۱۴۲۹ میلادی به اسفراین بردند، اما ظاهراً در اینجا مجدالدین اسفراینی به جای مجدالدین بغدادی آمده است که در سال ۶۱۶ هجری وفات یافته و آرامگاه او واقعاً در اسفراین است.[۹]

رباعیاتی که می‌آوریم، از گلچینهای زیر به‌دست آمده است:

۱- هفت اقلیم (۱—۹)؛ **۲-** مجالس العشاق (۱۰—۱۲) و **۳-** ریاض العارفین (۱۳—۱۴).

همانندی این رباعیها با رباعیاتی که به‌شاگرد او شیخ نجم‌الدین و نیز به همفکران نزدیک او، چون شیخ سعدالدین حموی (متوفی به‌سال ۶۵۰ هجری/۵۳—۱۲۵۲ میلادی) و سیف‌الدین باخرزی (متوفی به‌سال ۶۵۸ هجری/ ۶۰—۱۲۵۹ میلادی) نسبت می‌دهند، به‌چشم می‌خورد. این چکامه‌ها از اشعار بهترین سرایندگان، دست کمی ندارند چنان که رباعی شمارهٔ **۱۰** از نگاه ظرافت و فکر بکری که در آن است می‌تواند درهر دیوان کلاسیک جای بزرگی داشته باشد. گاهی تأثیر خیام به‌چشم می‌خورد چنان که نخستین بیت رباعی شمارهٔ ۴، گونه‌یی دیگر از رباعی خیام است:

گر من به مراد و اختیار خودمی

فارغ زغم قضا و نیک و بدمی[۱۰]

۸. متنی که برون چاپ کرده‌است (*GMS*, XIV, I, P. 778) دارای اشتباه است: ثلثمائه به جای ستمائه.

۹. وفیات الاخیار، ص ۸۳.

۱۰. بنگرید: *Nicolas*, No 450، البته ما تضمینی نداریم که این به راستی از خیام باشد.

نگارنده هنوز در میان این اشعار، رباعیهای در گذشت و گذار ندیده است.

۱

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن

۲

یک موی ترا هزار صاحب هوس است
تا خود بتو زین جمله کرا دست رس است
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم
وآن کس که نیافت درد نایافت بس است

۳

دلبر دل خسته رایگان میخواهد
بفرستم چون دلش چنان میخواهد
آنگه بنظاره دیده بر راه نهم
تا مژده که آورد که جان میخواهد

۴

گر من بصلاح خویش کوشان بدمی
سالار همه کبود پوشان بدمی
اکنون که اسیر یا میخواره شدم
ای کاش غلام میفروشان بدمی

۵

در دل زفراق خستگیها دارم
در کار ز چرخ بستگیها دارم

با این همه غم تو نیز پیمان وفا
مشکن زفراق خستگیها دارم

۶

یک تیر جفا نماندکان زیبا یار
آن را نزده است بردل من صد بار
این طرفه که هرلحظه کنم توبه زعشق
بازم زکرشمه میبرد بر سرکار

۷

کو دل که برآرد نفسی اسرارش
کو گوش که بشنود دمی گفتارش
معشوقه جمال مینماید شب و روز
کو دیده که تا بر خورد از دیدارش

۸

چرخ ومه ومهر درتمنا بیتواند
سرو و گل و لاله در تماشا بیتواند
ارواح مقربان قدسی شب و روز
ابجد خوانان لوح سودای تواند

۹

تا مرد زعشق خاک بر سر نکند
از جملهٔ عشاق تو سر بر نکند
روشن نشود با تو سر وکار کسی
گر سر بسر کار تو اندر نکند

۱۰

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سر نشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

۱۱

گر زنده همی بینیم ای عشق پرست
تا ظن نبری که در تنم جانی هست
من زنده بعشقم نه بجان زیرا جان
اندر طلبت نهاده‌ام برکف دست

۱۲

ازکفر سر زلف وی ایمان میریخت
وز نوش لبش چشمهٔ حیوان میریخت
چون کبک خرامنده بصد رعنائی
میرفت و ز خاک قدمش جان میریخت

۱۳

فردا که شود مدت عالم کم و کاست
سرها از خاک برآید چپ و راست
بیچاره تن شهید من غرقه بخون
از خاک سرکوی تو خواهد برخاست

۱۴

شمعی است رخ خوب تو پروانه منم
دل خویش غم تو است و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تو برگردن تست
درگردن من فکن که دیوانه منم

بلبل‌نامهٔ فریدالدین عطار

درباختر به طور کلی فریدالدین عطار را از روی سه اثری که خاورشناسان غربی چاپ کرده‌اند می‌شناسند، یعنی دو منظومهٔ وصیت نامه و منطق الطیر و کتاب نثر تذکرة الاولیاء.

آگاهی ما بر زندگینامهٔ او بسیار اندک است: او در حدود سال ۱۱۵۰ میلادی در نیشاپور به روزگار فرمانروایی سلجوق بزرگ، سلطان سنجر چشم به جهان گشود.[1] فرزند مردی عطار بود و عطاری را از پدر به میراث برد و کاری را که پدرش آغاز کرده بود، دنبال کرد. او در اسرارنامه می‌گوید که بسیاری از کتابهایش را در دکان عطاری که درآنجا بیش از پانصد تن چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند، نگاشته است.

این را نیز می‌دانیم که عطار در سرزمینهای مشرق اسلام بسیار سفر کرده و حتی در مصر و هند نیز بوده و سپس به زادگاهش نیشاپور بازگردیده و در آنجا زیسته است. از نوشتهٔ منظومهٔ کوچکی از عطار که در نسخ خطی موزهٔ آسیایی، پیوسته به کتاب بلبل‌نامه زیر عنوان در پند دادن فرزند دلبند خود را پیوست است، باید چنین بپنداریم که در آن زمان او تأهل اختیار کرده و سعادت دیدار پسر را داشته است، زیرا در آغاز کتاب می‌گوید که ماه‌نو پس از سی روز رؤیت می‌شود و تو رخسار خویش پس از شصت سال به‌من نمودی.

ممکن بود چنین پنداشت که در این هنگام، زندگی او باید به خوشی و خوبی در میان خانواده و کار روزمره و خلاق سپری‌گردد، اما او را سر نوشتی دیگر بود. او کتاب مظهر العجایب را که سرتاپایش انباشته از روح تشیع است در منقبت علی(ع) نگاشت، و این امر باعث شد که سنیان او را موردپیگرد قرار

۱. درحال حاضر تاریخ ۱۱۱۹ یا ۱۱۳۶ پذیرفته شده است. ه. ت.

دهند. او را محاکمه کردند، دارایی‌اش ضبط شد و خودش را از شهر زادگاهش بیرون راندند. شاعر به‌ناچار در سالهای پیری دوباره آواره‌یی بیخانمان گردید و در سال ۱۲۳۰ میلادی از جهان رفت و بنابر روایت داستانها، به‌دست جهانگیران مغول به‌شهادت رسید.

خاکساری و فروتنی از ویژگیهای عطار بود: او می‌گوید که خامه‌اش در همهٔ عمر به مدح و ستایش جهانداران آلوده شده و نکوهش سختی که از شاعران چاپلوس آن روزگار در کتاب *بلبل‌نامه* کرده است، گواه این مدعاست. فروتنی و خاکساری در شعر او نیز نمودار است.

جنبهٔ ظاهری که در خاور زمین برای آن اهمیت فراوانی قائلند، برای عطار هیچ ارزشی ندارد. او از پی عبارت پردازی و کنایات بی‌پایان و جزاینها که شیوهٔ بسیار مورد پسند شاعران پارسی‌زبان بوده است نمی‌رود. و با اینهمه قافیه‌های او محقر نیست، بلکه پر آهنگ و شایان نگرش نیز هست. دلیل این نکته استعداد واقعی سرایندگی است که در نهاد شاعر، در جوش و خروش بوده است، نه جستجو و دویدن از پی قوافی.

دربارهٔ متن منظومه‌های عطار باید یادآور شویم که شالودهٔ آنها را یک مطاب تشکیل می‌دهد: بازنمودن راه عرفانی سالک مسلمان که وجود او راعشق به دوست یگانه فرا گرفته و مرزهای باریک شخصیت فردی را می‌شکند تا در فنای کامل خویش به‌یگانه من بپیوندد.

بخشی از منظومه‌ها از داستانها و افسانه‌های گوناگونی دربارهٔ قدسیان و سالکان تشکیل گردیده که عطار بیشتر عمرخود را در راه گردآوری آنها گذاشته است و اینها همان داستانهایی است که مطالب اصلی کتاب نثر او *تذکرة الاولیاء* را بر ساخته است.

بخش دیگر در وجد و حال است که تا مرز جنون در ستایش حقیقت مطلق عشق نگاشته شده و عطار در آنجا همه کار جهان را به‌دست فراموشی می‌سپرد و در اوج هیجان، تاروپود مظهر ایمان خود را تکرار می‌کند. چنان که منظومهٔ کوچک *بیسر نامه* که مطاع ومقطعش *من خدا و من خدا و من خدا است* چنین کتابی است.

در افسانه‌ها گفته می‌شود که عطار در سالهای پیری با جلال‌الدین رومی که در آن زمان تنها پنج یا شش سال داشت دیدار کرد. شاعر پیر بی‌درنگ دریافت

که چه کسی را در برابر خویش دیده است و نسخهٔ اسرارنامه را که به خط خودش بود، به‌پسر بچه داد و چنان می‌نماید که او را به جانشینی خود برگزیده باشد. البته این افسانه دارای واقعیتی تاریخی نیست و یکی از نویسندگان زندگینامه‌های شعرا آن را ساخته است. اما با آن که این مطلب افسانه‌یی بیش نیست، نمی‌توان انکار کرد که تناسب میان عطار و جلال‌الدین رومی بخوبی در آن نشان داده شده است. ما در آثار رومی‌جوان اوج تکامل کاری را می‌بینیم که سلف او عطار آغاز کرده بود. منظومهٔ بزرگ رومی یعنی مثنوی پرآوازه نیز همانند منظومه‌های عطار، بدون موضوعی معین و نقشه‌یی مشخص و از داستانهای گوناگونی تشکیل گردیده که گویا به‌تصادف از پی یگدیگر آمده‌اند و تنها اندیشه‌هایی را که در لحظهٔ معین پیدا شده‌اند به‌یکدیگر می‌پیوندند. از سویی دیگر شعلهٔ هیجانات عطار نیز در وجود جانشینش بازتابی یافته است. چنان می‌نماید که عطار و جلال الدین رومی پدیده‌یی یگانه و نوری هستند که از یک کانون گذر کرده و بر روی دو صحنه تابیده باشد. در صحنهٔ نزدیکتر، این بازتاب، کوچکتر و در صحنهٔ دورتر سخت بزرگتر شده است. اگر عطار تنها شاعری ایرانی است، جلال‌الدین رومی شاعری است در مقیاس جهانی که اگر آوازه‌یی پردامنه‌تر می‌داشت آثارش همانند شکسپیر وگوته در دسترس همهٔ بشر قرار می‌گرفت.

گفتیم که در میان منظومه‌های عطار، آثار بسیار کوچک و در عین حال کاملی نیز هست. نگارنده می‌خواهد خواننده را با مضمون یکی از این منظومه‌ها یعنی بلبل‌نامه آشنا کند. درونمایهٔ منظومه بسیار و بسیار ساده است: بلبل عاشق گل شده است و ناله و شکایات او، دیگر پرندگان را رنج می‌دهد و او را برای داوری نزد پادشاه سلیمان می‌برند که بنابر نوشتهٔ قرآن نه تنها فرمانروای مردمان بلکه حکمران همهٔ مرغان و جانوران و دیوان نیز هست. بلبل هنگام دفاع، از مخالفان خود سخت انتقاد می‌کند ولی در پایان پس از شنیدن سخنان هدهد — که بیش از سایر مرغان به سلیمان نزدیک و دارای بینشی عرفانی است— سخنان بلبل را به تندی رد کرده است، خاموش می‌گردد.

البته ماهیت این منظومه در شکل ظاهری آن نیست. همهٔ اینها استعاراتی است برای پوشش اهمیت واقعی داستان. بلبل، شاعر و ضمناً شاعری است که از ناز و نعمت پرسرو صدای زندگی در درگاه گریخته و در انزوا و تنهایی و

سرمست از شراب جام عشق الهی در وصف یگانه دوستش می‌سراید و می‌خواند.

به‌گونه‌یی دیگر: روشن است که ما باید در وجود بلبل، خود عطار را ببینیم، زیرا بیهوده نیست که همهٔ ویژگیهای بلبل به خوبی مطابق ویژگیهای زندگینامه‌یی است که پیشتر دیده‌ایم.

معاصران، که اهمیت راستین آثار شاعر را درک نکرده‌اند، او را به‌محکمه می کشانند و به فسق و دوری از اخلاق متهمش می کنند. شاعر در دفاع از خود جهانداران و باشندگان درگاه را به‌باد انتقاد می‌گیرد. شاید این صحنه، پژواک فاجعهٔ زندگی او است که در بالا به آن اشاره کرده‌ایم: به محکمه کشانیدن عطار و متهم ساختن او به رفض و الحاد.

عطار انتقاد خودرا از سیمرغ — بزرگ مرغان — آغاز می کند. البته چون زمان نگارش این منظومه را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم بگوییم که این گفته مربوط به کدام فرمانرواست. تردیدی نیست که این فرمانروا سلطان‌سنجر نیست، زیرا به هیچ روی نمی‌توان این جنگجو را متهم کرد که سرگرمی او به سر بردن در حرمسرا بوده است.

شاعر پس از نکوهش سیمرغ به‌خرده‌گیری از باز می‌پردازد که از خواص، و فئودالی جنگجوست. سپس نوبت طوطی — شاعر درگاه سیمرغ است. پس از آن طاووس می‌آید که زیبای درگاه و مورد توجه و علاقهٔ سیمرغ است. در پی طوطی، لاشخور می‌آید که کهنسال‌وصاحب معلومات است، کاغذهای کهنه را زیر و رو می کند و خوراکش از لاشهٔ مردگان است.

سرانجام در پایان، هدهد که مقدس و پیری عرفانی است نمودار می‌شود و عطار او را به‌دورویی و تزویر و دوری از انصاف متهم می کند.

اما معنای مجازی منظومه با این تمثیل به‌پایان نمی‌رسد. در پوشش این داستان، مفهومی دیگر نیز نهفته است. آخرین سخنان هدهد — کاریترین ضربات است: «در آغاز دربارهٔ جوهرذات گفتگو کنیم و سپس دربارهٔ صفات (accidentiae)[1]

۱. accidentia (از واژهٔ لاتینی - تصادف) - صفات تصادفی، گذرا و غیر واقعی و ویژگی پدیده‌ها درنقطهٔ مقابل ذات که ماهیت تغییرناپذیر پدیده‌هاست. این اصطلاحات درفلسفهٔ فاضل مآبانهٔ سده‌های میانه و نیز فلسفهٔ سده‌های هفدهم و هژدهم میلادی بسیار رایج بوده است. - م.

تصادفی وگذرای[2] آن». بازکاوی موشکافانهٔ این سخنان، ما را بسیار دور خواهد برد و تشریح همهٔ آیین تصوف را ایجاب خواهد کرد که چهار چوب این نوشته، امکان آن را نمی‌دهد. از این رو کوشش می کنیم که در خطوطی کلی جهات اساسی آن را روشن سازیم.

طبق تعلیمات صوفیه، جهان مادی را الوهیت و روح پس از رخ نمودن پیاپی که در روند آن روح رفته‌رفته فشرده‌تر می‌شود، هستی می‌بخشد. بدین‌سان روح که در بند مادهٔ ناقص وگذرا کشیده شده است بخاطر آزاد شدن و بازگشت به سرچشمهٔ بیزوال نخستین خویش، می‌نالد. انسان نیز همانند فرشته ماهیتی روحی و حتی والاتر از فرشته است و تنها در پرتو شرایط زمینی از تماس مستقیم با روح دور شده است. وظیفهٔ انسانی که در راه تصوف گام می‌زند این است که این جدایی را از میان برگیرد، دوباره به جهان ابدیت بپیوندد و همهٔ مَن گذرا را که شبحی فاقد ماهیت است نابود کند و با نابودی آن در دریای عشق الهی غوطه‌ور شود.

اگر از این دیدگاه به انسان نزدیک شویم آنگاه می‌توانیم بگوییم که هر فردی‌تنها همچون سراب و ابر است. آنچه در هر انسانی دارای ارزش است بخشی از روح الهی است که در نهاد هرانسانی در بند است. هدهد با پیشنهاد کنارگذاشتن سایر پدیده‌ها —ویژگیهای‌گذرا و تصادفی و روح فشرده و متکاثف— دربارهٔ همین نکته سخن می‌گوید. چرا باید دربارهٔ کمبودیهای انسان سخن گفت؟ همهٔ اینها از ویژگیهای هیولی ناکامل است. کوشش نکن که آنها را در مردم جستجو کنی، بهتر است در بارهٔ جوهر ذات و آن الوهیتی سخن‌گوییم که جهان بر شالودهٔ آن استوار است.

بدین‌سان، با تشریح عرفانی وکوتاه منظومه می‌توانیم نکته‌های زیر را بیان کنیم:

انسان از زیبایی دنیای مادی (گل سرخ) سرمست است. البته این سرمستی ضروری و ازعلم مرده، دویدن در راه ثروت و چاپلوسی خوارکننده نیکوتر است؛ اما این سرمستی‌هدف نهایی و غایی نیست. انسان باید از اوج پرهیجان عشق‌گذرا عبور کند، تا این که خود را برای پذیرفتن عشق پایدار آماده سازد. اگر انسان بیش از

۲. سرا با او سخن اول ز ذات است　　به‌آخر ماجرا اندر صفات است.-م.

اندازه شیفته زیباییها شود آنگاه از عرش پیکی (باز) بیرون می‌جهد، او را می‌رباید و زیباییهای زمینی بدون او به‌خواب می‌روند و خاک می‌شوند و اوست که باید در برابر محکمه بایستد و پاسخ دهد.

البته در اینجا تنها به بخش کوچکی از محتوای منظومه اشاره شده است. اما همین اشارات نشان می‌دهند که چه محتوای بزرگی در این اثری که حجمش بسیار کوچک است، جای دارد. نگارنده برای بازکاوی همه جانبهٔ این اثر نکوشیده است؛ نخست این که تنها با در دست داشتن یک نسخهٔ خطی، کاری شدنی نیست و دوم، این کار ما را درژرفنای رشته‌های اختصاصی فرو می‌برد. با این همه اگر این منظومه با این گستردگی بازکاوی شده، تنها از این رو است که برای خواننده‌یی که خاورشناس نیست، این مسائل بسیار نا آشنا است وپژواکی که هنگام بررسی نمادها در دل یک ایرانشناس پدید می آید و بایستی به‌راستی مورد ارزیابی شایسته‌یی قرارگیرد، برای چنین خواننده‌یی‌آشنانیست. مضمون بلبل‌نامه که‌نگارنده ترجمهٔ کامل آن را به نثر آورده اثبات این نکته‌است که اثرعطار نه تنها مادهٔ لازم برای‌طرح نقشهٔ جهان‌نگری صوفیه، بلکه همچنین اثری است بدیعی که شایستگی احراز مقامی والا در صفحات تاریخ ادبیات پارسی را دارد.

۱. مقدمه

قلم برگیر و اسرار دل بر نویس و حکایت را با نام پروردگار دانا آغاز کن. تنها اوست که روزی رسان بندگان است.

آسمان ازو بلندی‌و زمین ازو پستی یافته‌است . هستی دو جهان[۳] ازوست . اوست که این گنبد سبز دوار را فراز برده و خورشید را چون زر مذاب فروزان می‌دارد.

قلم، غواص دریای حقیقت و واژه‌هایی که می‌نویسد همچون زرناب است. هنگامی که قلم درد فراق را می‌نگارد، اشک خون چون قیر جوشان روان می‌گردد.

۳. جهان جسم و جهان روح.

۲. آمدن مرغان نزد سلیمان[۴]

شنیدستم که در عهد سلیمان که دیوان و پریان فرمانبردارش بودند، مرغان در قصر سلیمان گرد آمدند و فریاد بر کشیدند و از بلبل زبان به‌شکوه‌گشودند. آنها چون نای می‌نالیدند و منقار برسر و سینه می کوفتند. باگریه وفغان منقار باز کردند و دیری پروبال برزمین ساییدند و رازی که در دل داشتند همه برسلیمان بازگفتند.

همه از بلبل شکوه‌داشتند و می‌گفتند و حکایت می کردند که او خطیب باغها و چمن‌هاست و در لابه‌لای بوته‌ها زندگی دارد. بلبل در غم و اندوه به‌سر می برد و کارهای ناشایست دارد اما بسیار شیرین زبان است . او همواره جامه‌یی بی‌رنگ بر تن دارد و کالای او دورویی‌مکر و سرمستی است. بلبل آنی از سرودش که رایحه‌یی چون مشک‌دارد، دست نمی کشد و حرمت هیچکس نمی‌دارد.

هنگامی که بهار و روزگار گل فرا می‌رسد، صدها نغمه‌ساز می کند، چون دیگی بر آتش می‌جوشد، نمی‌خوابد و شب همه می‌نالد. خواب بر این ناکس شیرین نیست و چون همه خاموش می‌شوند او نغمهٔ خود ساز می کند. اندامش نحیف اما آوازش بلند است و تنهاخدا می‌داند که او را چه رنگ‌هایی است!

خداوندگارا، با او با عدالت باش و آواز او را در باغها و چمن‌ها خاموش ساز! اگر چنین نکنی باتوست که مارا از دست این موجود منفور برهانی.

۳. سلیمان باز را از پی بلبل می‌فرستد

چون سلیمان داستان مرغان شنید، در خشم شد و فریاد بر آورد. در دم باز را فرمان داد وگفت: «زودتر چون آذرخش به پرواز درآی، چون دود بازگرد. ببین چه مرغی است که همهٔ مرغان از او نالان‌اند. آیا او را معرفتی هست یا نیست؟ نیرویی چون شیر دارد یا ندارد؟ بپرس که چرا از جمع بیزار است؟ چه کسی به او حق وحدت داده است؟[۵] چرا بلبل حتی در یک آن مرا و درگاه مرا یاد نمی کند و

۴. سلیمان، پادشاهی که در تورات نامش‌آمده است.

۵. یعنی چرا بلبل از جمع می گریزد و تنهایی را برتر می‌دارد. در عین حال واژهٔ جمع را می‌توان مجموعهٔ پدیده‌های دنیای مادی و وحدت را یگانه هستی واقعی یعنی هستی پروردگار دانست.

به‌خدمت ما نمی‌آید؟ شاید او ابله و سرمست و از خود بیرون است و نمی‌داند که نیک را از بد چه تفاوتی است. می‌گویند اندامش نحیف و لاغر و آوازش در همهٔ گلزار بلند است. همینکه به او نزدیک شدی تبسم و لبخند از یاد مبر که مبادا از دهشت بمیرد... با او سخن درشت مگوی، انگشت بر دهان نه و منقار و پنجه بپوشان».

باز تیزپر، به پرواز در آمد؛ — منقار او نیرویی چون شیر داشت — از پی خون بلبل خُرد بی‌آزار روان شد. منقار و پنجه را به‌زهر آلوده، بالهای خود را تهدید از هم‌گشود. بوسهٔ خدمت بردرگاه سلطان زد. از پای تا سر جوشن بپوشید.

نشانهٔ خدمت راستین آن است که خادم پیش از پرداختن به کار می‌داند که چگونه باید آنرا آغاز کرد. سرداران را فرماندهی است و خدمتگزاران را باید که در اجرای اوامر سروران جان خویش نثار کردن. پس‌باز با اطاعت از فرمان به‌گلزار پرید. بلبل چون مستی در باغ می‌نالید. زیبایی باغ از سایه است و نالهٔ بلبل از درد. شکوه‌های بلبل بگوش باز شیرین آمد، رنگ‌گل وعطر ریاحین نیز بر او چون شهد بود. در یک دم، عشق باز را به آسمان برد. زیرا عشق زبان همهٔ دلاوران را بسته است!

همین که باز از شیفتگی به‌خود آمد به کیفردادن بلبل پرداخت.

۴. وداع گل و بلبل

بلبل گل را گفت:

«ای که دلها را روشن کرده‌یی شمع وفا را بر افروز! بیا که امشب شب محبت و دلربایی و شبی دراز چون زلف شاهد است. این شب را تا بامداد غنیمت شمار تا راز دل بازگوییم. چون، دویار راز دل بازگویند، گفتگوی آنها از روزهای گذشته باشد. این لحظه، بهشت جاودان است اما هر کس را برآن دسترس نیست.»

شبی دور از لب و دندان اغیار، لب برلب یار داشتم. باغبان آمد وبه‌گل گفت: «بگو آن‌که امشب ترا دوست داشت که بود؟ آن‌که نقاب از چهرهٔ زیبایت برکشید و آن‌که لب لعل تو گزید که بود؟ از وزش نسیم بهاران

شکفتی، نباید دست هر کس بر پیکرت رسد.»

«لبانم تا سحرگاه از شبنم تر بود، نسیمی وزید دهانم از زر انباشت. دهانم از خون بلبل رنگین شدو اکنون قطره‌های خون بر آن می‌بینی.»

سوگند وفا از یاد مبر، در آغوشم بیا جانان من. ترا چون من هزاران خدمتگزار است که سر در پایت نثار کنند. اما چون تو در جهان مرا نیست و آنی در جهان آسوده نیم و می کوشم در برت گیرم. ترا بهتر از من هزاران عاشق است اما مرا بی‌رخ زیبایی تو زندگی رنجی است بزرگ. لبهایم خشک شده‌اند، از چشمانم اشک روان است، آخر باران برای زمین خشک جان است. از آسمان و گردش چرخ هراسنا کم: بدان را او خوشبخت کرده و نیکان را خوار. او در یک چرخش، دیگر می‌شود و هزاران نیک‌و بد دارد. ترا در آتشدان فروزان می‌سوزانند و من ازشعله‌یی که در دل دارم می‌گدازم. ترا نسیم بهاران به خاموشی وا می‌دارد و من از فراق تو سرد می‌شوم. بی‌تو مرا روز روشن مباد. شب وصال تو هرگز روز هجرانی درپی نداشته باشد!»

آنها تا سپیده دمان درهمین اندیشه بودند و از تقدیر و سرنوشت بی‌خبر. اما هنوز از سپاه روشن روز خبری نبود که به‌دست سرنوشت، فراق به آنان روی نمود و هجران آغاز گشت.

۵. باز به‌بلبل خبر می‌دهد

باز به‌بلبل گفت:

«برخیز ای تیره روز تا برویم، بال من گیر! اگر مورچگان بخواهند کعبه را ببینند، در زیر بال باز نشینند. سلیمان ترا به محاکمه خوانده است، گواهانت برگیر. تو به‌او چه خواهی گفت و خود را چگونه خواهی نامید؟ تو سیر آفاق و انفس می کنی واز اندوه بیخبری، از رنگ و بوی گل خیره شده‌ای وازسلیمان دوری‌گزیده‌ای. چرا دلت از زیبایی اندام شاد می‌گردد؟ چرا از فرمان‌ـ های جهانداران سر باز می‌زنی. از فرمانروا سرمگردان، زیرا همینکه سر بگردانی پایت در بند خواهند کرد. اگر می‌خواهی در جهان جاودان باشی درکوی بزرگان جای گیر!»

۶. حکایت.

گدایی تیره روز بی‌نصیب و سرگردان روزی راهی شیروان شد.[۶] در کنار خانهٔ فرمانروای ولایت، در اتاق کوچکی در نزدیک دروازه سکونت کرد. بیش از یک سال پایش را به‌دیوار خانهٔ فرمانروا تکیه می‌داد. یکی از نزدیکان وی را از دور دید و رازش برجهانیان فاش کرد. وزیر به‌گدا گفت: «از چه در سر راه در خاک می‌خوابی؟» —«من برای آن به دیوار تکیه می‌زنم که باشد روزی‌مرا به درگاه راه دهی». خان را این سخنان خوش‌آمد و دهانش با زر انباشت. از مقربان خاقان شد و فرمانهایش در همهٔ شیروان نافذ.

۷. پاسخ بلبل به‌باز

توهنوز عاشق نشده‌ای، تو هنوز شعله نیستی بلکه دودی. تا جانت درعشق نبازی هیچگاه ارزش عاشقان ندانی. شراب شیرین عشق کسی می‌نوشد، که خود را فراموش کرده باشد. نشانهٔ عشق، بلندی خرد است و راه خرد به‌عشق در بیخردی است. به‌سلیمان بگو: «ای خداوند عالم! قلادهٔ فرمان از ما برگیر. این که یارای تعدی بر ما نداری، آن است که دیوانگان و عاشقان را نمی‌توان محکوم کرد.»

۸. باز بلبل را می‌رباید

بلبل نه زبان نرم می‌شنید و نه التماس‌و باز همچون ترکان به خشونت برخاست. پنجه‌یی بر او زد، بر هوا برداشت و دو سه بار در چنگالش فشرد. همینکه بلبل دید همه چیز بر باد رفته، او را یارایی نیست و یار نیز از دست شده است، فریاد برآورد: «از تو مرا نوش نیز نیش است! من در برابر جهانیان رسوا شده‌ام، نقاب از چهره برگیر! اگر تو دلاور بودی و بزرگی نشان می‌دادی، چون شیر جوانمرد بودی و نیرنگ گرگ باز می‌گذاشتی! مرا رها کن تا برای سلیمان از دل و جان هدیه‌یی از سخن فراهم‌آرم. رسم خردمندان چنین است و خردمندان در هر کاری

۶. شیروان ولایتی در آذربایجان واقع در شمال ارس که دودمان شیروانشاهان در آنجا حکومت می کردند.

دوربینند. هنگامی که خردمندان نزد فرمانروایان می‌روند نیایش بامدادی خود رابه‌چامه می کشند. کسی که با دست تهی برود همواره درخواری به‌سرخواهد برد. برای نزدیک شدن به‌فرمانروایان سه وسیله است: هنر، ثروت، و شیرین‌زبانی. من نه ثروت دارم‌ونه هنر اما مرا گنجینه‌یی ازسخن‌پردازی‌است ومن‌آنرا پیشکش می کنم.»

باز بلبل را گفت: «پس سخنانت بنویس و هرچه زودتر پروازکن و سر تا پا در شتاب باش! راه در پیش روی ما است، چرا درنگ کنیم؟ آیا پر و بال ما خسته و پاهای ما بسته است؟ پرواز کنیم، بالها بگشاییم وبا سرهای خود راه را بسنجیم.»

۹. بلبل نسیم بهاران را چون پیک به‌گلزار می‌فرستد

همینکه به‌ستیغ کوه رسیدند، نسیم بهاران به سوی گلزار می‌وزید. بلبل با التماس و زاری با هردو دست به خاطر دوستان خود دامانش بگرفت و او را گفت:« بر خیز و روان شو و به محبوب من برس! بپرس که بی‌من بر او چه می‌رود؟ بی تو دل من قطرهٔ خونی شده است. ای آرامش دل، این است آنچه از فراق تو بر من رفته است. دل من ترا می‌خواهد، زندگی شیرین از یاد برده است و عشق او چون عشق خسرو بر شیرین است.[۷] اگر حتی یکبار دیگر ترابببینم و یک دم با تو تنها باشم همهٔ اندوه جهان از یاد خواهم برد، اما اگر پیش‌از آن بمیرم جاویدان خواهم‌گشت. بگذارکه تنها چشم نزدیکان رخسارت را بیند و بگذار غم مردمان هیچگاه به کویت راه نیابد! اگر پروردگار مرا زندگی دهد، زنده خواهم بود وگرنه جان خود را در غم هجران تو خواهم داد.»

۱۰. وزیدن نسیم به‌باغ

نسیم بامدادان به باغ رسید و گلزار بر او چون شب تاریک نمود. گل از دیدن بلبل نومید شده، جامه برتن دریده، در خون نشسته و هزاران خار در پای کرده، پای درگل فرو برده و درد هجران بلبل در دل داشت. چون شاخه‌یی در

۷. خسرو پرویز ـ پادشاه سلسلهٔ ساسانی است که عشق او به شیرین موضوع منظومه‌های بسیاری از شاعران ایران شده است.

چمن خم و راست می‌شد و با غم و اندوه می‌گفت: «دوستان، چه خوب بود که یکجا در باغ می‌بودیم، همهٔ مرغان بر ما رشک می‌بردند. چشم حسود کور باد! دوستان را فراق و هجران مباد.»

۱۱. بلبل به‌درگاه سلیمان درمی‌آید

همینکه باز به‌درگاه سلیمان در رسید، مرغان در صف ایستاده بودند. باز سر تعظیم فرود آورد و بلبل رها شد و لب به سخن گشود. فرمانروا را سپاس و ستایش گفت و سلیمان را نیایش کرد:

«تو آن فرمانروایی هستی که موران و ماران و انسان و حیوان و دیوان و پریان در اطاعت داری. فرمانروایی بهتر، شایسته‌تر و بخشنده‌تر از تو نیست. تو فرستادهٔ پروردگار و فرمانروای جاویدانی و اندیشه‌های تو برتر از نقص و تکامل است. اگر پروردگار در آینده مرا بردباری دهد، جان من فدای خدمت به‌تو خواهد شد. من از خدمت تو دور شدم زیرا خود را سزاوار خدمت به تو نمی‌دانستم.»

۱۲. پاسخ سلیمان به‌بلبل

سلیمان گفت: «ای مرغ شیرین سخن، چرا تو چون مستان شراب می‌نوشی؟ توگاه مستی، گاه هشیار، گاه در خواب خوشی وگاه بیدار. همهٔ مرغان در جامهٔ سوگ در زمین نشسته وسر به‌آسمان دارند. تو هردم سروری تازه می‌سازی. نمی‌دانم گبری[۸] یا آیین جادوان داری؟ شرابی بنوش که خماری نیاورد و کیفیت آن در هستی یافت نشود. شرابی که خمار آورد، ممنوع شمار. حتی اگر این شراب آب حیوان باشد! شراب برای آن منع شده‌است که آن را با بدکاران می‌نوشند. در مجلس بدکاران مست مشو، مستی اسرار هویدا کند. آنچه که خردترا زایل سازد، منوش وگرنه همواره در تیره روزی خواهی بود.»

۱۳. داستان هاروت و ماروت

آیا تو داستان هاروت و ماروت را شنیده‌یی؟ آنها بندگان درگاه خدا بودند. در آغاز

۸. در ایران پیروان آیین زرتشت را گبر می‌نامند.

فرشتگانی در آسمان بودند و سپس اندام آنها چون دیوان به‌غم و درد بدل گشت. آنها از حرص و شهوت دور بودند، مستی نمی‌دانستند و معصوم و بی‌گناه بودند.

آن‌دم که پروردگار آدم را به‌زمین فرستاد، در دلشان آتشی شراره زد. به بارگاه پروردگار آمدند و راز دل بازگشودند و در آغاز چنین گفتند:

«شاید آدم شایستهٔ خلافت نیز باشد اما زاده‌های اوگمراه شوند و خون یکدیگر بریزند و هرج و مرج بر زمین حاکم شود.»

آنها خود را برتر از آدم شمردند و دیگر ناز و نعمت ندیدند. خداوند عالم به‌آنها مأوایی داد، آنها را به مرکز جهان فرستاد و آنها رخسار زیبای زهره را دیدند و با قلم خویش نجات خویشتن نگاشتند. آنها عاشق و شیفتهٔ زهره شدند، همه چیز از یاد بردند، روزشان را آرام نبود و شب‌شان را خواب. زهره پیش آمد وسر در گوش آنها خم کرد و گفت:

«اگر عشق شما برمن عشقی است راستین، تنها فرمانهای مرا بکار خواهید بست، جامهٔ عصیان بپوشید، دست بر خون برید و شراب بنوشید! اگر می‌خواهید مرا داشته باشید، اسم اعظم مرا بیاموزید.»[۹]

آنها عصیان نکردند و دست بر خون نبردند اما شراب نوشیدند، گمراه شدند و خون ریختند. اسم اعظم بر زهره باز گفتند و چون سنگی بر درهٔ غم سقوط کردند. همینکه زهره بر اسم اعظم آگاه شد، چون شعله‌یی فروزان گشت، اسم را بر زبان‌آورد و به‌آسمان صعود کرد، ماه فاسق او گشت و خورشید پاسدارش.

آنها در زمین ماندند و در معرض دشنام و شماتت دشمنان، مست و اندوهگین. سرنوشت است که تقدیر نیکی و بدی را حل می‌کند و آنها نتوانستند پس از نوشیدن شراب، دست تقدیر را باز دارند.

همینکه این دو از مستی به‌خود آمدند، از زندگی بیزار شدند. نفسی برآوردند و نالهٔ آنها چون زبانهٔ آتش پردودی جهید. اگر کار از دست رفته باشد ناله را دیگر یارای یاری نیست. آنها برای پوزش نزد ما آمدند، پوزش بندگان را و بخشش فرمانروایان راست. آنها می‌گویند:

۹. نام پوشیدهٔ پروردگار که اگر انسان آنرا بر زبان جاری سازد امکان کارهای خارق‌العاده می‌یابد.

«ما چنان ازکردار خود شرم داریم که توانایی پوزش را نیز از دست داده‌ایم. همین‌جا ما را به کیفر رسان زیرا در آنجا نه دیروز است و نه امروز و نه فردایی.»

آنها در بابل در چاهی از پای آویخته شده‌اند و شرابی جز آب پشیمانی[۱۰] ندارند. مردمان به بابل برسر چاه می‌آیند تا در طلوع شفق جادو بیاموزند. جادو از آنان یاد می‌گیرند و به زورگویی و نادرستی تا آنجاکه بخواهند دست می‌یازند.

۱۴. بلبل به‌سلیمان پاسخ می‌دهد

بلبل به سلیمان پاسخ داد:« ای پیغامبر، شراب ما را نه قدحی‌است و نه جامی. مستی ما از شراب اسرار است. و جام آنرا شرابی دیگر جز این شراب نیست.

آن‌که عاشق رخسار یار است، همه شب تا بامدادان بیدار است. اگر معشوق دل را برده است، آیا خور و خواب می‌تواند، در حالی‌که او را یارایی نیست؟ ای سلیمان، اندام من نحیف و لاغر است، اما در سخن پردازی، دیگر مرغان توانایی مرا ندارند.

تنها کسی که همواره دلش پراز خون است اندوه مرا می‌داند. از شرابی که من هر بامداد از دست زیبا رخم نوشیده‌ام، اگر قطره‌یی برکام تو افتد عقل و هوش از دست خواهی داد.»

۱۵. حکایت

«یک جرعه از آن شراب به منصور[۱۱] دادند او فریاد برآورد که من هفت‌حقم وجهان را به‌ولوله انداخت. هنگامی که جام وحدت‌الهی برکفش نهادند، ملایان فتوا به قتلش دادند. دویست تن از آنانی‌که این حکم را کرده بودند در دم

۱۰. یعنی اشك چشم.

۱۱. حسین ابن‌منصورالحلاج که شهرت بسیاری در بین‌عارفان صوفیه دارد. در زمان خلیفه المقتدر به جرم جادوگری وعملاً در ازای ندای «اناالحق» در سال ۹۲۲ میلادی در بغداد به‌قتل رسید.

شرم خود از دست دادند. او را که سرمست بود به بازار آوردند و وی مردانه بی‌آن که سر بپیچد، همه جا می‌آمد و می‌گفت: «مرا رشک فراگرفته بود و دیگران را کاری نداشت. من به‌هیچ کس جز به دوست نمی‌نگریستم و نیش‌از دیگران به‌من رسید. تنها همین نگاه مرا واداشت که خود را فراموش کنم و راه من پوشیده از ننگ باشد. چرا عاشق را یارای آن نباشد که درگرد کاخ معشوق در طواف باشد؟ آن که از فروغ خورشید بهره دارد، آیا به زندگی در سایه قناعت خواهد کرد؟

او را آویزان به‌دار کشیدند و رگبار سنگ بر او باریدن‌گرفت. از درد سنگ، درد دار و ریسمان حس نمی کرد و پیوسته فریاد می کشید: من هفت حقم. درها و دیوارها، سنگ‌ها و ریسمان و چوبهٔ‌دار با فریاد او هم‌آواز شده بودند. رشته های زندگی او از هم گسیختند و سرآن داشتند که با آب و خاک شعله‌های عشقش رافرونشانند. در اینجا من درماهیت خود فنا شد، من در اینجا نبود وقربانی شده بود. امواج رود به‌دشت سرازیر گشت. طشت آب شکاف برداشت و دریا مروارید را به دست آورد. هزاران تن از مردمان از این شراب نوشیدند با این همه، راز حق فاش نکردند.»

در این لحظه بلبل سوگند خورد:

«من دیگر لب به‌شراب نخواهم زد، این خواست پروردگار است! اما از عشق‌گل که در هر دم آتش بر دلم می‌زند، نالانم. با عشق‌گل هر روز دیده می‌گشایم و ناله با هزاران آهنگ ازسینه‌ام بیرون می‌جهد.

از هرنسیم بامدادی‌گریان می‌شوم، تنها کوه است که دربرابر نیروی باد پایدار است. هنگامی که گل، باغ و گلزار را ترک می کند من دم از گفتار فرو می‌بندم.»

چون سلیمان داستان بلبل شنید زمانی از فراق بلبل در هجر گل گریست.

۱۶. سلیمان مرغان را ملامت می‌کند

سلیمان آهی کشید و به مرغان گفت:

«دیروز در غیاب بلبل از او شکایت داشتید. تنها به قاضی رفته خوشحال باز می‌گردد. باید درحضور دشمن بااو سخن‌گفت، غیبت کردن پستی و خواری است.

اگر داستان عاقلانه است در هرجا که‌باشی بگو، همه‌جا آن را می‌شنوند. در غیاب بلبل هریک از شما قهرمانی بودید که‌شمشیر در خون بلبل تیره روز آغشته می کردید. بلبل آمد، او همینجاست و حالا هیچیک ازشما از ترس‌از جای نمی‌جنبید. برشما نیز همان رفت که برموش وگربه و شراب رفته بود.»

۱۷. داستان موش و گربه

شبی‌موشی درجستجوی قوت، همچون‌موری درتکاپو بود تا برای روز مبادا ذخیره‌یی داشته باشد. موش درخانهٔ شرابفروشی می‌گشت و درجستجوی گندم بود، اما گندمی ندید. شرابی ناب درکوزه‌یی دید و شراب‌چنانش کرد که میل‌گندم از یاد ببرد. جرعه‌یی نوشید، مست شد و فریاد برآورد:

«در بیباکی مرا در جهان همتایی نیست. اگر سرتاسر گیتی را جوشن بپوشانند، در برابر من دلاوری را از یاد می‌برد. سرتاسر جهان را با شمشیر مسخر می کنم و بند درپای‌دلیران می‌نهم. در میان فرمانروایان مرا همتایی نیست‌وکوه در برابر سپاه من تاب ایستادگی ندارد. گربه کیست؟ همان سلحشوری‌که سر موشان را با چنگال می‌خراشد؟ به موشان در روز جشن فرمان خواهم داد که سرگربه را درملاء عام بر نیزه کنند.»

ناگهان در این‌دم گربه‌یی به‌شکار برآمد، بیرون شد و موش را بگرفت و دو سه بار در چنگالش فشرد وتوگویی که موش را احساسی نیست و یا این که مرده است. گربه، موش را کیفر داد و موش چنگال گربه ببوسید و با پشیمانی برسر خویش همی کوفت، اشک می‌ریخت و می گفت:

۱۸. شکایت موش در برابرگربه

«ای فرمانروای دلاوران جهان، ترا به خدا سوگند که مرا میازار وبرحال من‌بنگر. چنان می‌نماید که من نیستم واگر تو هستی، ای بزرگوار من حقیر را مکش! اگراز غلام در مستی‌گناهی سرزند، آیا ممکن است باعث هراس سردار شود؟ همهٔ مستان در بیغوله‌ها سخنان باطلی بر زبان می‌آورند. اگر کاری است‌گذشته و انسان مست است، سخنانش را پشیزی نمی‌گیرند. اگر می‌خواهی خونم بریزی، توانایی آن را

داری‌هان بفرما، سر من در پای تو است. پس از این اگر بندهٔ کوی ترا زندگی باشد، برای تو نیایش خواهد کرد.»

۱۹. پاسخ گربه به‌موش

«ای موش، خاموش باش و سخن بیهوده مگوی. اگر به آتش افتاده‌ای پس بسوز. تو علیه قوانین بشری و الهی مرتکب گناه شده‌ای. تو مست شرابی و اگر خونت بریزم، حق بامن است. استادم مرا اندرزی داده است و من آن اندرز آویزهٔ گوش کرده‌ام.

او مرا گفته است: «وقتی به‌میدان می‌روی، هرگاه تو فیل باشی و خصم پشه‌یی ناچیز، قرار بر دل راه مده؛ او بزرگ می‌شود و نیشش بر دلت می‌نشیند.» من اندرز استاد از یاد نبرده‌ام و این اندرز مرا آویزهٔ گوش است. امید از نجات برگیر و جز مرگ ترا نصیبی نیست!»

۲۰. مرغان در کاخ سلیمان گرد می‌آیند

مرغان در محکمه‌گرد آمدند و چون دیوان فریاد برآوردند. سلیمان بلبل را گفت: «کجایی؟ چرا با مرغان رویاروی نمی‌شوی؟ مرغان به شکایت آمده‌اند و اگر دلیلی استوار داری، بازگوی!»

۲۱. پاسخ بلبل

بلبل پاسخ داد وگفت: «ای سرچشمهٔ روشنایی! چشم بد از رخسارت دور باد! چه بگویم وحقیقت را به که گویم، آیا طبیعت به زبان خرد گوش می‌دارد؟ این یک‌مشت افسرده دلان کیستند؟ پاهای آنها درآب وگل فرو رفته و درمانده است.

آنها حتی آنی از دام زیبارویان نجهیده و با معشوق در لحظهٔ دیدار شراب ننوشیده‌اند. آنها در سخت دلی خود چون سنگ برجای ایستاده و عمر را در بازی بیهوده‌یی سپری کرده‌اند. من از آنها چیزی نمی‌دانم و از این رو از مصاحبت آنها کنار رفتم. من همچون زحل دور شدم تا کسی نبیند که مشتری من که خواهد بود. اگر نالهٔ من از سینهٔ تنگم برآید، آنگاه مریخ وسرطان از آسمان بر زمین می‌آیند،

زهره تارهای چنگش می‌درد و عطارد خاک برسر می‌ریزد. از هرچه سخن‌گویم چون ماه درخشش خواهد داشت و واژه از پس واژه چون فرمان سلطان خواهد بود. بخاطر کامرانی تو ای فرمانروای جهان، که کار جهان به کام تو باشد، من حال یک یک این مرغان بی‌انصاف باز می‌گویم. و می‌گویم که هر یک از آنها در چه اندیشه‌یی است.»

۲۲. پاسخ بلبل به سیمرغ[۱۲]

«تو ای سیمرغ با هیچیک از مرغان برابر نیستی و در راهی که مرغان می‌روندگام نمی‌نهی. آیا دیر در خانه چون زنان خواهی نشست؟ اگر تو مرد کار زاری به میدان کار زار رو! تو همچون ماهی به دریای نیستی فرو رفته‌ای. اگر تو پادشاه مرغانی به‌میدان هستی‌گام نه! در جهان تنها نام ترا می‌دانند و تو چون تصویری هستی که نقاش آنرا کشیده باشد. اگر تو خود را شاه مرغان می‌دانی خار از راه آنها برگیر! اگر تو سپهسالاری، سپاه راهدایت کن. در میان آب باش اما شعله‌ور بمان! اگر تو جای راهنما را، گرفته‌ای، چرا به‌انجمن مرغان در نمی‌آیی؟ اگر تو نمی‌خواهی با کسی‌دوستی کنی چرا صدها پروانه به‌سان شمع به سوی تو می‌آیند؟ تو نه شمعی‌و نه پروانه، پس تو چه مرغی‌هستی؟ —توکیستی که نه‌از آن خودی و نه از آن بیگانه؟ تو برای آن از دیگر همسفران دور شده‌یی تا به آسودگی از خور و خواب لذت بری ...اگر با جمع باشی، نیرومند خواهی شد وچون شمع بر جمع نور افشانی خواهی کرد! در میان جمع باش اما به خدا خدمت کن. چون روح در جسم باش اما جسم از یاد ببر. تنها به خودت می‌نگری و می‌اندیشی، آخر چرا چون روح به جسم در نمی‌آیی؟ از تنهایی تراچه حاصل؟ به‌یاری دیگران است که می‌توان از منزلگاهی به منزلگاه دیگر رفت ... کسی می‌تواند در تنهایی به‌سر برد که بتواند ظاهرخود را پاکیزه نگهدارد. وگرنه تو بازیچهٔ دیوانی وابلیس در میان آدمیان! زودتر راه برنالهٔ من بربند تا نالهٔ من در یک دم شبح ترا برباد دهد.»

۱۲. سیمرغ پرندهٔ اسرارآمیز وشاه‌مرغان که‌کسی اورا ندیده است.

۲۳. پاسخ بلبل به‌باز

«پیش آی، ای باز تیز پرواز جسور! از مقام و ثروت و تجمل خیره مشو. تو خرسندی که در دست فرمانروایان نشسته‌ای، اما آداب و رسوم آنان می‌دانی؟ ترا روی دست می‌نشانند و سپس چون تکهٔ خشک چوبی در دشت سر می‌دهند. اگر تو بر خود می‌اندیشیدی، نگاهت حتماً به پیش دوخته می‌شد. چرا چشمان ترا بسته‌اند؟ چرا ترا آموخته‌اند که خون بیاشامی؟ پاهای ترا بسته، چشمانت را بازکرده و برسرت کلاه بی‌قیدی گذشته‌اند. تو چون ناشنوایان در غم خویشی و پهنهٔ گیتی را نمی‌بینی. هنگامی که سرپوش بی‌قیدی از تو برگیرند، لانه و کاشانه‌یی نمی‌بینی، بالها می‌گشایی و می‌خواهی بلند پروازی کنی، اما عادت به تجمل ترا تنها به‌سوی ثروت می کشاند. افسوس! اگر اعتدال با تو همراه بود، آیا کار تو به بندگی می کشید؟»

۲۴. پاسخ بلبل به‌طوطی

طوطی را گفت:

«ای مرغی که شکر می‌خوری و چون من هیچگاه دلت از درد انباشته نشده است تو با سخنان شیرینی سودا می کنی که هیچ راستی در آن نیست، اما نخست راستی باید و آنگاه شیرین زبانی. اگر تو چنین بیهوده سخن نمی‌گفتی، هیچگاه اسیر قفس نبودی. اگر همهٔ دانش دنیا را نیز فرا گیری و ندانی عشق چیست، بر هیچت آگاهی نخواهد بود! گام نهادن در راهی که آنرا نمی‌دانی و کاروانسالاری نداری کاریست دوراز خرد. اما گام نهادن در راه هموار دشوارنیست.»

۲۵. پاسخ بلبل به‌طاووس

«پیش آی مرغی که جامهٔ رنگارنگ به‌تن داری، نزدیک شو! سرت به زیبایان ترکی ماند و پاهایت به راهزنان هندی. جسمت پوشیده است و روحت لخت و عریان، دهانت پراز خنده است وچشمانت پر از گریه. تو زنگ از آینه برگرفته و جامه‌یی چون آینه با صدها رنگ بر تن کرده‌یی. اگر زرگر آینه را با زر بپوشاند، آینه دیگر آینه نیست. اگر تو زیبایی و رنگ و عطر می‌فروشی، پس چرا پای خود از مردمان

می‌پوشی؟ شرف از نام پرآوازه برتر است و پرطاووس ازخود طاووس. اگر تو پاهای سیاهت رااز یاد نمی‌بردی آیا دلت از آرایش ظاهری شادمان می‌شد؟ تو سر تا پا رنگی، از ماهیت چیزی نمی‌دانی، تو سربه‌سر عطری و ازما بیخبر!»

۲۶. پاسخ بلبل به لاشخور

«بیا ای پیر نابالغ، کجایی؟ چرا زندگی شیرین را از یاد می‌بری؟ اگر تو پیری پیر باش و اگر کاری می کنی پس دانش و خردت کجاست؟ بر شاخ درخت ابدیت پروازکن وگرنه برای همیشه در همینجا خواهی ماند. ای که بر آسمان‌ها بال و پر می‌گشایی، در غم آشیان خواهی مرد و در خاک سرگردان خواهی شد. درنگ مکن، خوشبختی دربلنداهاست، بازیگوشی کودکان، پیران را نشاید. تو فراز رفته‌ای، اما بزرگوار نیستی، کسی‌را نمی‌آزاری اما قوت تو لاشهٔ مردگان است. شامهٔ تو بوی ناگوار مردگان می‌جوید و همین بوست که ترا چون زاغان و سگان کرده است. از زاغان وسگان دوری جوی، بامن‌بیا وبوستان سیمرغ بنگر. تو دلی آگاه داری، پس چرا نمی‌خواهی ازبلعیدن اجساد دست شویی؟ سرت در لاشه‌ها فرو رفته، چرا تاج دانش برسر نمی‌نهی؟ چرا عاشقی پیشه نمی کنی؟ دور از عشق، هستی نباشد. روزی که بامستی شراب به‌هوش آیی، دیگر غم زندگی‌نخواهی خورد!»

۲۷. پاسخ به هدهد

«بیا ای‌هدهد که مقدسی، بنما که تقدست در چیست؟ تو در پارچه‌یی پیچیده شده‌ای، اما در تو مردانگی نیست، کلاهی‌بلند برسر داری اما از درد و غم بیخبری. این جوشن‌گذرا از تن بدرکن و این شانهٔ رنگارنگ از سر بینداز! با آن‌که تاج گل برسرداری ترا دلیلی برداشتن آن نیست. تاج‌گل تو پر از لعل و سنگ‌های الوان است اما نه تاج‌گل ونه‌لعل برتو زیبنده است. آنرا که تاج گل برسر باشد راهش خرد وداد است اما ترا دردست جز باد چیزی نیست. غم تو برای زندگی توست و غم من فراتر از آسمان. من مرغی هستم‌که درگلزار می‌نالم، تو مرغی هستی که شاخ آلوچه می‌خراشی. تو درخور اعتماد سلیمانی ومن از دل و جان او را نیایش می کنم. آیا از امثلهٔ باستان شنیده‌یی که آنرا که طاعت نباشد برسرش آن

رود که نخواهد. تو شایستهٔ آنی که اوباش در بیغوله‌ها خونت بریزند و از خونت طلسم سازند. فرمانروایان زمین چون اسکندر از دادگری تاج برسر نهاده‌اند، تو کلاه قضاوت نادرست، از سر برگیر، قضاوت نادرست صدها کلاه بی‌سر کرده است.

۲۸. پاسخ هدهد به بلبل

بلبل را گفت:

«ای گمراه، چرا تو با مرغان از طریق انصاف نشدی؟ تو که ایمانت بر باد داده‌ای، جهل از خود به‌دور کن، جهل — بیدادگری است بر همگان. دل مجروح را مخراش، فریاد مکن، اما چون دیگ در آغاز بجوش و سپس غلغله سر ده. عشق به ماهرویان، گنج دل است و همان بهتر که پاسدارش نیز در دل باشد، برو در عشق بسوز وبساز، اما مگو راز دل‌خود پیش کس باز. زبند جان خود برخیزو داستان‌های پیشین باز مگوی.

حکایت کهنه شد ازبس که‌گفتند   گهر فرسوده شد ازبس که سفتند.

سخن باید که نو نو چون‌گل شکوفان شود، نه چون داستان بلبل که تکرار قصه‌هاست. ای داور، از این جای پر آشوب برو و اگر از دانش ترا نکته‌یی هست بیاور و بنمای. به‌اندازهٔ خود بگوی تا چه داری، و اگر مرد کاری به‌میدان اندرآی. کار روزگار من، کارزار است و امروز نیز با تو کارزاری دارم. اگر زبان را به‌یک‌نکته بگشایم، مرغ بوستان را خاموش سازم. نخستین پرسش من از توحید، دوم از ایمان وسپس از تقلید خواهد بود. سخن اول از ذات است وپس از آن از صفات‌وپدیدهای گذرا».

زهی عطار خوش گفتاریت باد   زعمر خویش برخورداریت باد.

در بارهٔ شرحی بر غزل عطار

اثرهای عطار تا امروز چندان مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند؛ از آثار گوناگون او بخش اندکی چاپ شده و بیشتر آن درگنجینه های نسخ خطی است. در عین حال عطار بر همهٔ شعر فارسی تأثیری بزرگ داشته که تنها پس از بازکاوی جدی ویژگیهای اصلی آن، به‌خوبی نمایان خواهند شد. برای این کار باید دشواریهای بزرگی که بر سر راه هست، برگرفته شود. یکی از این دشواریها که مانع بزرگی درکار می‌شود، سبک تاریک و پیچیده وپر از اشارات به آیین فلسفی درعلوم‌الصوفیه است که ایجاب می کند، خواننده سمت‌گیری اطمینانبخشی داشته باشد. خوانندگان شرقی نیز این مانع را درک کرده‌اند و دلیل اثبات این گفته شرحهایی است که بر منظومه‌های عطار نگاشته شده و در بین آن برای‌ما مهمترین اثر، شرحی است که شماعی ترک[1] (متوفی به‌سال ۱۶۰۲ — ۱۶۰۰ میلادی) بر منطق‌الطیر نوشته است. آگاهی بر این شرحها و بررسی آنها برای پژوهشگران باید مبرم‌ترین ضرورت باشد، زیرا از این راه امکان خواهد بود که مناسبات خبرگان تصوف را در مشرق‌زمین با این آثار بازشناسیم و پایهٔ محکمی برای کار بعدی فیلولوژی (زبان و ادبیات شناسی) بسازیم.

این نظریات، انگیزهٔ آن بود که نگارنده، متن کوچکی را در این باره چاپ کند. از دو متنی که نگارنده از این‌گونه در دست داشت،[۲] با نظریاتی کاملا علمی، متن پیش‌گفته را برگزید: کوچکی‌متن امکان می‌داد که‌بی‌درنگ چاپ شود؛ خواندن نسخهٔ خطی بسیار آسان بود، آسیب چندانی ندیده بود و نسخهٔ دیگری از این تفسیر در هیچیک از فهرستهای گنجینه‌های اروپایی آورده نشده است. بزرگترین کمبود این

1. Ethè, *GIRH*, S. 287

۲. نسخهٔ دیگری که در دسترس من بود، تفسیر بزرگی است بریك قصیده‌که بااین بیت‌آغاز می‌گردد:

ای روی برکشیده به بازار آمده   خلقی بدین طلسم گرفتار آمده.

نسخهٔ خطی، گذشته از ناشناخته بودن مؤلف آن، نداشتن تاریخ نگارش است؛ تنها می‌توان تاریخی تقریبی برای نگارش آن تعیین کرد. با داوری از روی زبان متن، نباید نگارش آن پیش از سدهٔ شانزدهم میلادی باشد.

این اثر به‌دو بخش نابرابر تقسیم شده و شامل مقدمه و فرهنگ کوچکی از اصطلاحات تصوف، که استعمال بیشتری دارند، ونیز خود تفسیر است. فرهنگ عموماً دارای بیست و سه اصطلاح است و ضمناً توضیح آنها بسیار محدود و نارساست که از ارزش علمی آنها بسیار کاسته است. ضروری است که معانی چهار اصطلاح آخر را باز نماییم:

۱ـ چشم برابر است با حسن یوسف، ۲ـ ابرو با معجزهٔ موسی، ۳ـ دهان با زندگی عیسی و ۴ـ لب با هستی محمد (ص)، که در زیر اشاره به‌فصل مربوطهٔ فصوص‌الحکم ابن‌العربی[۳] مستتر است و به همین دلیل، معانی آنها تا این اندازه مبهم و نا مشخص‌اند.

خود تفسیر که با روشنایی و دقت کامل، اندیشهٔ غزل را مورد تفسیر قرار داده و در آن به‌مواد بسیار مهم آیین صوفیه اشاره شده است، ارزش کاملا بیشتری دارد. به‌ترجمهٔ کامل آن [به‌روسی] نیازی نیست و کارشناسان بخوبی می‌توانند متن اصلی را بخوانند. اما برای آنکه غیرایرانشناسان نیز بتوانند از کار نگارنده بهره‌جویند، ترجمهٔ [روسی] خود غزل و مهمترین مطالب شرح را می‌آورم که ویژگی اصلی آن‌را معین می کند.

غزل

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم

صلاء کفر در دادم شما را ای مسلمانان
که من آن کهنه بتها را دگر باره جلا کردم

۳. ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۴۹۴، ج ۲، ص. ۶۵، ۳۳۰، ۴۲۷.

ازان مادر که من زادم، دگرباره شدم جفتش
از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم[۴]

به‌بکری زادم از مادر ازآن عیسیم می‌خوانند
که‌من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم

اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند
گوه باشید ای مردان که من خودرا فدا کردم

واژهٔ گبر طبق تفسیر مفسر، به‌معنای رتبهٔ والای عارفی است که به‌هدف غایی یعنی توحید رسیده است (بازی با رسم‌الخط کبر- کبریا). عطار که به‌این هدف رسیده است از همهٔ جهان دعوت می کند که از سرمشق او در این گبری پیروی کنند. دنیای خارج ـ ممکن است و مجموع افعال که از صفات سرچشمه می‌گیرد، راه معرفت نیست: باید در راه رسیدن به‌بتها یعنی ذات ناب مستقیماً تلاش کرد.

بدین‌سان، دو بیت نخست نشان دهندهٔ هدف نهایی و روشنگر توحید است. دو بیت بعدی نشان می‌دهند که از چه راهی بایستی به‌این هدف‌رسید. توأم شدن دوباره با مادر یعنی با قرآن را عطار، نخستین شرط می‌نامد. صوفیه قرآن را مادر آدم می‌دانند و به‌آن همچون کلمه یعنی واژهٔ سازنده کن می‌نگرند، که شالودهٔ همهٔ هستی است. مفسر برای روشن ساختن اصطلاح زنا به‌نظریهٔ بسیار جالبی دست می‌یازد؛ دو دنیای غیب و شهاده بازتاب آینهٔ یکدیگر هستند: آنچه که در اینجا درخور کیفر است، آنجا شایستهٔ پاداش است. در اینجا ارتباط انسان با قرآن در فراگرفتن اصوات و رسم‌الخط آن است، اما در آن جهان ماهیت قرآن و ماهیت انسان درهم می‌آمیزد. این ارتباط، ویژهٔ آن جهان است و در نتیجه اگر پیش از هنگام در این جهان نیز دست دهد، آن را می‌توان چون واژه مورد تفسیر ارزیابی کرد که طبق قانون آینه که پیشتر به‌آن اشاره شد، در آن جهان باعث کیفر نیست، بلکه انگیزهٔ پاداش‌است.

۴. تهمتی‌است که معمولاً مسلمانان به گبرها می‌زنند. بنگرید:
Goldziher, *muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 118 که درآنجا سطری دربارهٔ شاعر زیادالاعجم (کتاب‌الاغانی، ج ۱۳، ص ۶۲) اقتباس شده است:
واقلف صلی بعد ساناك امه   یری ذاك فی‌دین المجوس حلالا.

عطار شیر را جوهر مادی قرآن[۵] می‌داند و آن را همچون سرچشمهٔ زندگی معنوی ارزیابی می کند که در انسان دانشی پدید می‌آورد که به‌حالت عشق عرفانی بدل می‌گردد و انسان را (حتی به‌رغم میل او) به‌سوی هدف نهایی می کشاند. مفسر بیت آخر را توضیح نمی‌دهد، اما پس از آنچه که‌گفته آمد، معنای آن به‌خوبی‌روشن است. عطار پیشبینی می کند که نمایندگان مذهب رسمی سنت بر او حمله خواهند کرد (و سرانجام او را به‌مرگ محکوم کردند[۶])، می‌گوید که او با باز نمودن‌عقاید خود، جان خود را بخاطر نیکبختی کسانی که از او در این راه پیروی می کنند، فدا می کند. احتمال تفهیم این سخنان در معنای محدودتری نیز هست: سوختن همچون فنای کامل شخصیت در ذات مطلق و فدا شدن بخاطر نخستین گناه مرتکبه.

می‌بینیم که عطار در این قطعه شعر کوچک خود چه مسائل فلسفی ژرفی‌را مطرح کرده است. سیر منطقی اندیشه نشان می‌دهد که ما در اینجا با توضیح درست نظریات مؤلف روبرو هستیم نه با پیروی اجباری متن از نظریات مفسر. از این‌رو هنگام‌گردآوری مطالب مربوط به‌آثار عطار، این اثر کوچک صوفی ناشناخته، بی‌شک باید مقام شایستهٔ خود را احراز کند و مورد استفادهٔ پژوهشگران قرارگیرد.[۷]

۵. این تفسیر با استناد به این حدیث است‌که:

قال نبینا انا نائم اتیت بقدح لبن فشربت حتی‌انی لای‌الری یخرج فی اظفاری ثم اعطیت فضلی عمربن‌الخطاب قالوافما اولته یا رسول‌الله قال‌العلم.

بنگرید: فتح‌البری، ج۲، ص ۱۶۴. نیز بنگرید: ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج۱، ص۴۹۹.

۶. بنگرید: تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ی.

۷. متن کامل نسخهٔ خطی شرح را بنگرید: صفحهٔ بعد شرحی برغزل عطار. ـ م.

شرحی بر غزل عطار

این شرح کوچک از یک نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی (Nov. 29 < B 1810 >، ورق ۳۰۱ب)گرفته شده، که یکی از صاحبان پیشین آن، آنرا صندوقة‌المعارف نامیده و شامل یک سلسله از مهمترین آثار نظم و نثر صوفیان ایرانی است. نگارنده به‌شرح فهرست آثاری که در این نسخهٔ خطی است نمی‌پردازد، زیرا شرح مفصل آن‌را برای چاپ آماده کرده است که باید جداگانه چاپ شود.[۱] تنها یادآوری می کنم که‌ویژگی کلی این مجموعه گرایش آشکار آن به‌سوی فرقهٔ مولویه است. در این نسخهٔ خطی یک سلسله از آثار بسیار کمیاب سلطان ولد و منظومه‌های مولانای بزرگ روم[۲] که کمتر کسی بر آن آگاهی دارد، هست و این نکته نشان می‌دهد که ترتیب دهندهٔآن به‌فرقهٔ درویشان قونیه بسیار نزدیک بوده است. چهارچوب مقاله اجازه نمی‌دهد که انگیزهٔ خود را در چاپ این متن کوچک باز نمایم، و آن را در نوشته‌یی دیگر شرح خواهم داد.[۳]

شرح شعر حضرة شیخ عطار قدسنا الله بسره‌العزیز

بسم‌الله الرحمن الرحیم

زهی متقدس ذات واجب‌الوجودی که بامر موجودی در شهودست — واز اثر آن بهبود است — که شهود آن بساتین مشاهدت با وجود اعانت اوصافست غطاء افعال بانوار ابصار یقین باقامت مشاهدة جمال‌ذات شهادت قدم درآواز شهادت یقین چنین اقامت میکند:

۱. این اثر ی. ا. برتلس یافت نشده است ـ ه. ت.

۲. چون عشق‌نامهٔ سلطان‌ولد وتراش‌نامهٔ جلال‌الدین رومی که تنها ذکرآن درفهرست فلوگل آمده است. بنگرید: Flügel, *Handschriften*, BdI, 529 (دربارهٔ تراش‌نامه که به‌خامهٔ جلال‌الدین رومی نیست، بنگرید به صفحات بعد ـ ه. ت)

۳. بنگرید: پیشین، دربارهٔ یك تفسیر برغزل عطار ـ ه. ت.

بیت:

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلاء کفر در دادم شما را ای مسلمانان
که من آن کهنه بتها را دگر باره جلا کردم
ازان مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش
از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم
به‌بکری زادم ازمادر ازآن‌عیسیم می‌خوانند
که‌من این شیرمادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند
گوه باشیدای‌مردان که‌من خودرا فدا کردم

اما بدان که بیقین بباید دانست که این کلام ارباب مشاهدت است — و عبارت او جمله اشارت است — بی‌آنکه کسی را درین کشفی و ایمائی شهودی تمامت حاصل آید — این را فهم نکند چنانکه‌گفت حق تعالی جل جلاله — وان من شی الا یسبح بحمده و لکن لا یفقهون تسبیحهم[۴] — وهیچ نفرمود لا یسمعون — پس همچنین فقهاء باطن‌اسلام را اصطلاحات است — بخلاف اصطلاحات فقهاء ظاهر اسلام است — و تا کس برآن اصطلاحات واقف‌نگردد — از اعترافات اعتراضات وانکار اولیاءالله‌خلاص نیابد — و ازفیضان‌اولیاءالله فایض‌نباشدالقصه بطولهاشمه‌ء از اصطلاحات مشایخ رضوان‌الله علیهم اجمعین — در توجیه این کلام بتائید ملک علام بزبان اقلام در بیان ترجمان آید انشاءالله بدان ای رفیق طریق وفقک‌الله تعالی فی‌التعقل که این طایفه در کلام خویش هر کجا که اسلام ذکر کنند — مراد اظهار باشد — و چون کفر ذکر کنندمراد استار باشد — وچون گبر ذکر کنند مراد کبریا باشد — وچون ترسا ذکر کنند مراد مکاشفه باشد — و چون بت‌ذکر کنند مراد شاهد باشد — و چون بتخانه‌ذکر کنند مراد شاهد وشهود باشد — وچون بت پرستی‌ذکر کنند

۴. قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۴.

مراد اقامت شهادت باشد— و چون مغ ذکر کنند مراد توحید باشد— و چون ملحد ذکر کنند مراد تفرید باشد— و چون می ذکر کنند مراد محبت باشد— و چون میخانه ذکر کنند مراد بقا باشد— و چون قتل ذکر کنند مراد قبول باشد— و چون قاتل ذکر کنند مراد جزیات باشد— و ارادات[۵] تجلیات باشد— و چون پدر ذکر کنند مراد وحی باشد که بالهام باشد— و چون مادر ذکر کنند مراد ام الکتاب باشد— وچون خواهر ذکر کنند مراد کشف اسرار خفاء ام الکتاب باشد— وچون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد— وچون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد— و چون بنا گوش ذکر کنند مراد الحان داؤدی باشد— یعنی خطابات غیب الست— چون چشم ذکر کنند مراد حسن یوسفی باشد — وچون ابرو ذکر کنند مراد معجزات موسوی باشد— وچون دهن ذکر کنند مراد حیات عیسوی باشد — وچون لب ذکر کنند مراد لطایف وجود محمدی صلی الله علیه وسلم باشد— هذا باب طویل قلم بدهان رسید —بدان ای مرد مسلمان که شیخ عطار قدس روحه را این خطاب با تو است چنانکه گفت شعر مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم یعنی ای مردی که خدایرا بغیبت عبادت می کنی — بیا بیا که تا ببینی که ایمان موحدان — نه چون ایمان مقلدان است —و عبادت شاهدان —نه چون عبادت محجوبان است —طایفه‌اند که کبر عبارت از بزرگیء همت و علو عزیمت ایشانست چنانکه گفت من آن گبرم که بتخانه بنا کردم —یعنی منم که در میان عبودیت —و عوالم غیوب با غیر از غیرت قرار نکردم تا در بساتین مشاهدهٔ انبساط با شاهدان ابرار نگرم و آنکه گفت — شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم —یعنی چون مفتح الابواب این ابواب برمن مفتوح بگردانید ضنت[۶] نکردم —و این مائدهٔ مشاهده را تنها نخوردم —بلکه جملگی اخوانرا صلا گفتم چنانکه گفت صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان — که من این کهنه بتها را دگرباره جلا کردم یعنی بدانید بدین عین اوصاف —و غطاء

۵. باید اصلاح شود به ووادات. ۶. در حواشی: ای بخیل (!)

افعال ابواب مکاشفات مشاهدات نیست — زیرا که من که اضعف ضعفاام — درین دریا فرو رفتم — وچندین درشاهوار که جملهٔ شاهدان بزم مشاهدات را شاید برآوردم — و بر فرق از برای ترغیب شما نثار کردم — و طریق سلوک این بحر ژرف درین دو بیت اظهار کردم بیت از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش ازانم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم — ببکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم.

یعنی در بساتین جنات مشاهدات جمال ذات بی کیف — مرا انبساط دست داد که دست در حبل متین کتاب الله زدم — زیرا که چون در اصل نظر کردم — او مرا بجای مادر بود — چون بدو رسیدم — مرا چون مادران بصد مهربانی در برگرفت — و جنات مشاهدات در تحت اقدام او یافتم که — الجنة تحت اقدام الامهات — اما درین معنی نظر از اصل بفرع باید کرد — تا آسان بیابند و مشکل ننماید — که چگونه کلام‌الله کسیرا مادر باشد — قوله تعالی انما امره اذا اراد شیأ ان یقول‌له کن فیکون[۷] — و این مبداء است — و آن معاد فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون[۸] — اما باید دانست که — هرکه بکتاب الله برسید — اما بجان نه بتن بجنات مشاهدات رسید — و بجمال تجلیات انوار ذات متجلی و منور شد — چنانکه حضرت رسالت صلی‌الله علیه و سلم فرمود — ان الله تعالی یتجلی فی‌القران — اما آنکه دگر باره شدم جفتش — یعنی چون اول از عالم امر بعالم خلق آمدم — و باز از عالم خلق بعالم امر باز شدم — اما باید دانست که عالم امر عبارت ازکلام است — و عالم خلق عبارت از اجسام — و زنا درین مقام عبارت از اتصال جان با کلام — زیرا که زنا همان فعل مخصوص را گویند که — در میان مرد و زن واقع است — اما چون بنکاح باشد یا ملک یمین آنرا زنا نگویند — و بران هیچ وزری نباشد و چون غیر این دو شرط بکند آنرا زناگویند — و از واجب رجم و قتل

۷. قرآن، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸۲. ۸. قرآن، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸۳.

باشد —زیرا که وزر بزرگی باشد — پس همچنین همین معانی در عالم انفس که عالم ذواتست بالعکس است —چنانکه اینجا ناکح و مالک را وزری نیست —اینجا کس را که کتابت الله مکتوب و ملفوظ بیش نیست —او را دران عالم اجری نیست زیراکه اجر این دو که لفظ و کتابت است در عالم خلق است —اما آنرا که ازکتابت جسم و الفاظ که اسم کلام الله است —بکشف جان برسید اجر او بزرگ است — واو را بدین معنی بزرگ‌گویند — وگبری عبارت از بزرگی است اما آنکه گفت شعر که من آن شیر مادر را دگر باره غذا کردم یعنی بلفظ و کتابت کلام الله را فرا ساختم — کین هر دو مرد را بعبادت فرماید و عبادت مرد را بمثابهٔ شیرست مرطفل — اما مکاشفات اسرار حقایق کلام‌الله مرد را خاشع در وادی فقر و مسکنت و خاضع‌گرداند — و خضوع و خشوع معرفت ثمره دهد — و از معرفت عشق ظهورکند — و عشق مرد را بیک لحظه و بیک لمحه او مرد بستاند —و بیک جذبه بسر توحید رساند —پس در توحید انوار جمال تجلیات — بمحبت از تتق یحبهم[۹] مرد را درمیخانهٔ یحبونهم برد[۱۰] — اگر او خواهد و اگر او نخواهد — و صدق محبت حقیقت است — حقیقتاً (!) که محبت نشاط دهنده است — و می که عبارت از اویست — درکام جان او میریزند — و بنشاط هرچه تمامتر می‌آشامند — چنانکه گفت ان شارب مشرب صدق و صفا علیه من الصلواة ازکاها و من التحیات انماها ان لله تعالی شراباً باولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طلبو و اذا طلبو وجدوا و اذا وجدوا تابوا و اذا تابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا وصلوا و اذا و صلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم الهم صلی علی خیر الخلق و رحمتهم و شفقتهم محمد و آله‌اجمعین و الحمدلله رب العالمین

۹. قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۵۴. ۱۰. قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۶۵.

کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار

هنگام کار ترجمهٔ بلبل نامه از روی نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه (No 184B) برنسخهٔ خطی دیگری از این منظومه در کتابخانه همگانی، آگاهی یافتم (سری نوین فارسی، ش ۱۱). نخستین نکته‌یی که با دیدن این نسخهٔ خطی مایهٔ شگفتی من شد، تفاوت محسوس در حجم آنها بود: یعنی منظومهٔ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی تقریباً چهار بار درازتر از منظومهٔ نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است. من هنوز هنگامی که تنها یک نسخهٔ خطی در دست داشتم به پایان منظومه که تا اندازه‌یی موجب شگفتی بود توجه کرده بودم.[1] هنگامی که بلبل با پاسخهای خود همهٔ مرغان را برجایشان می‌نشاند، هدهد رشتهٔ سخن به دست می‌گیرد و به‌بلبل چنین می‌گوید:

برو در عاشقی میسوز و میساز
مگو راز دل خود پیش کس باز
ز بند جان خود برخیز و بنشین
مگو زین پس حکایت‌های پیشین
حکایت کهنه شد از بس که گفتند
گهر فرسوده گشت از بس که سفتند
سخن نونو چو گل باید شگفتن
نه چون بلبل حکایت باز گفتن
حدیث عرف اگر چه هست شیرین
ولی هر دم ز برهان گشت آئین
برو زین جای پر آشوب داور
زعلم ار نکته‌ء داری بیاور

۱. بنگرید: پیشین، بلبل نامهٔ فریدالدین عطار.

بقدر خود بگو تا خود چه داری
بمیدان اندرآ گر مرد کاری
چو کار روزگارم کارزار است
مرا امروز با تو کارزار است
نخستش در کشم که خود چه گوید
چه‌گوید خوردهٔ نفرت نجوید
چو بگشایم بیک نکته زبانرا
ببندم نطق مرغ بوستان را
سوالش اول از توحید پرسم
دوم ایمان سیوم تقلید پرسم
مرا با او سخن اول ز ذات است
بآخر ماجرا اندر صفات است...

منظومه در اینجا ناگهان بریده می‌شود و بیت نهایی می‌آید که:

زهی عطار خوش گفتاریت باد
زعمر خویش بر خور داریت باد

پس از این بیت، بدون هیچگونه وابستگی به پیش از آن، داستان کوچک موشهای بیابانی و جنگلی و یک مثنوی کوچک زیر عنوان در پنددادن فرزند ارجمند خود را آمده است. مثنوی در بحری دیگر است و در نتیجه هیچ ارتباطی به بلبل‌نامه نمی‌تواند داشته باشد.[2]

چنین تصور شد که اندیشه به‌پایان نرسیده است و احساس‌گونه‌یی ناخرسندی دست داد و ما را وا داشت تا برای روشن ساختن این پایان شگفت‌انگیز و ناگهانی، به توضیحی تصنعی توسل جوییم. به‌دلیل نبودن سخن پردازی معمولی وجز اینها که هیچ منظومهٔ فارسی بی آن نیست،[3] این تصور نیرومندتر شد.

۲. هنگامی که این نوشته‌زیرچاپ بود، برنگارنده میسر گردید روشن‌سازد که این‌مثنوی کوچک از عطار نیست و قطعه‌یی از منظومهٔ تحفة الاحرار جامی است (بنگرید: تحفة‌الاحرار، ص ۹۱ - ۹۳، سطرهای ۱۶۱۵ - ۱۶۵۹).

۳. مثنوی دومی یکی از نمونه‌های نادر آن است، اما در آنجا نیز پیشگفتاری عربی جای آغاز معمولی را گرفته است.

نگارنده، در لحظهٔ نخست که نسخهٔ خطی کتابخانه همگانی را مشاهده کرد، حیران شد، زیرا در آنجا منظومه همان پایانی را داشت که به نظر نگارنده در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی کمبود آن به‌چشم می‌خورد. یعنی بی‌فاصله پس از سخنان فرجامین هدهد این فصلها آمده بود:

۱ـ نخستین پرسش دربارهٔ وحدت و سپس چنان می‌نمود که چیزی از قلم افتاده باشد و از پی آن:

۲ـ پرسش سوم دربارهٔ حدوث و قدیم.

۳ـ پرسش چهارم دربارهٔ مسلمانی. سپس پاسخها به این شرح:

۱) دربارهٔ وحدت

۲) دربارهٔ پیدایش پدیده‌ها

۳) دربارهٔ مسلمانی و تحلیل مفصل پنج ارکان دین.

از پاسخها روشن می‌گردد که نساخ در عنوان پرسشها اشتباه کرده‌اند، زیرا پاسخ دوم به پرسشی است که پرسش سوم نامیده شده است و شمارهٔ پاسخها کاملا با شمارهٔ پرسشها برابر است. پس از اصلاح عنوان پرسشها به نخست، «دوم و سوم» متن به‌هم پیوسته و مفهومی به دست آوردیم.

آغاز منظومه نیز با آغاز نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی برابر نیست: منظومه با سخن پردازی معمولی آغاز می‌گردد و سپس فصل ستایش و نعت پیامبر و چهار خلیفهٔ راشدین می‌آید و فصل مربوط به انگیزه نگارش کتاب به‌نام شاه ملک عادل[۴] و شرح ده کرامات پیری است که مؤلف او را عزالدین و فخرالعالم می‌نامد و سپس در اینجا است که متن منظومه همسان با نخستین نسخهٔ خطی نگارنده آغاز می‌شود. عموماً در آغاز کتاب ۳٦٤ بیت افزوده شده است.

داستان موشها که در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی کنده شده ودر پایان منظومه جای گرفته، در اینجا در جای خودش و در پاسخ بلبل به‌باز و ترسیمی است بسیار طبیعی و مفهوم در توضیح اصطلاح قناعت که در همین فصل آمده است.

۴. تعیین دقیق این که چه‌کسی را مؤلف در نظر داشته است، برنگارنده میسر نگردید. چند فرمانروا با این لقب بوده‌اند، اما از متن روشن نیست که عطار کدامیک را در نظر داشته است.

نخستین اندیشهٔ نگارنده آن بود که نسخهٔ موزهٔ آسیایی ناقص و تنها استخوانبدی منظومه است و اکنون متن کامل آن را یافته است. اما دو نسخهٔ خطی دیگر از کتابخانهٔ دانشگاه [دولتی لنینگراد]، ش ۱۰۸۳ و کتابخانهٔ همگانی (شمارهٔ ۱۷۹) یکسره با نگارش نخستین یکسان و برابر بودند و افزودگی درآنها نیست. نگارنده پس از مراجعه به فهرستهای گنجینه های باختری، نسخه های خطی زیر را نیز یافته است:

چهار نسخهٔ خطی در ایندیا افیس[5]: ۴ ــ ۶ ورق.

چهار نسخهٔ خطی در بودلیان[6]: ۴ ــ ۵ ورق.

یک نسخهٔ خطی نزد اشپرنگر[7]: ۲۰ ورق، اما در حواشی.

یک نسخهٔ براون[8]: ۱۶ ورق.

یک نسخهٔ موجود در بنکی‌پور[9]: ۶ ورق.

یک نسخه نزد شفر[10]: ۲۲ ورق.

تعداد ورقها در همه‌جا تقریباً به اندازهٔ ورقهای نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است (۵ ورق) و در هرجا که مطلع آن آمده، با مطلع این نسخه همخوان است. تنها، نسخهٔ خطی مجموعهٔ شفر دارای همان تعداد ورقهایی است که در نگارش وسیع نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی هست. اما متأسفانه در فهرست نه آغاز منظومه آمده است و نه پایانش و از این‌رو چون دسترسی برخود نسخهٔ خطی نیست، نگارنده از امکان روشن ساختن مطلبی تازه بی‌بهره است.

در هر صورت، روشن می‌گردد که نگارش کوتاه یک نقص تصادفی‌نیست، بلکه برای این منظومه کاری است عادی. ممکن بود حتی چنین پنداشت که برعکس، افزوده شدن مطالب نگارش وسیع‌تر، کاری است از متأخرین. اما این پندار رد می‌شود، زیرا سبک ویژهٔ عطار درکارگرفتن از واژه‌ها درهر دو منظومه یکسان

5. Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 1031, 1032, 1033, 1034 (p. 613)
6. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 622, 623, 624, 625 (p. 498).
7. Sprenger, *Catalogue*, vol. I, No 133.
8. Browne, *Catalogue*, No CCCV, 2, p. 389
9. *Catalogue of Bankipore*, vol. I, No 47, v (p. 73).
10. Blochet, *Catalogue*, No 1398, p. 88.

است و نیز چنان که پیشتر گفته آمد بدون این افزودگیها، منظومه بخش اساسی خود را گم می کند، زیرا بی‌شک، پاسخهای بلبل به هدهد مهمترین لحظات منظومه است.

این مسأله‌یی است بسیار جدی و نگارنده در آن ژرفتر نمی‌شود، زیرا نخست اینکه ژرفتر شدن در این مسأله از وظایف این نوشته نیست و دوم اینکه تا زمانی که اطلاعاتی دقیق از نسخهٔ خطی شفر به‌دست نیاید، این کار شدنی نیست. اگر نگارنده در اینجا به‌این مسأله اشاره کرده، تنها به این دلیل است که هنگام سخن‌گفتن دربارهٔ بلبل نامه به‌هیچ روی نمی‌توان به‌این مسأله اشاره نکرد.

در هر صورت فعلا نگارنده می‌تواند نتیجه‌گیریهای زیر را بکند:

منظومهٔ عطار بلبل نامه به‌دو نگارش کوتاه و گسترده بوده است؛ در نگارش دوم که به پایان آن مثنوی در پند دادن فرزند ارجمند خود را پیوسته است به دلیل ناروشنی، رواج بیشتری داشته و بخش اعظم نسخه‌های خطی ما از یک نسخهٔ خطی کهن که در آنجا این پیوستگی رخ داده است، سرچشمه می‌گیرند. دربارهٔ علت‌گسترش نیافتن نگارش کامل، تنها می‌توان به‌حدس وگمان پناه برد و طبیعی‌تر از همهٔ آنها نظر زیر است: آغاز و پایان منظومه دارای مطالب بسیاری است که از نظر آیین صوفیه به‌خوبی روشن است و اما با اصول دستورات مذهب رسمی سنت آشکارا وسخت مغایر است. از این رو نباید در شگفت شد که این بخش را که‌گویا بسیار خطرناک و به‌الحاد نزدیک بوده است، نساخ حذف کرده باشند. مطالعهٔ دقیقتر بیست و دو حکایت حذف شده، این‌گمان را به واقعیت بسیار نزدیک می‌گرداند، زیرا تقریباً هر حکایت دارای مطالبی است که از نظر مذهب سنت، تردید و مخاطراتی بزرگ را بر می‌انگیزد.

*

اکنون می‌گذریم به‌مضمون اصلی این نوشته. درآغاز نگارش تفصیلی (بیت۱۷)[۱۱] بلافاصله پس‌از سخنپردازی، مطلب بسیار شایان نگرش می‌آید که تفسیری است

۱۱. اشعار را از متن منظومه که برای‌چاپ‌تهیه کرده‌ام، می آورم.(در بایگانی ی. ا. برتلس صفحاتی از این متن به‌دست آمد ـ هـ. ت).

دربارهٔمسأله کیهان شناخت از دیدگاه تعلیمات صوفیه.

این بخش را در زیر می‌آورم و چند بیت نیز از فصل بعدی در نعت پیامبر (بیت ۱۱۱) بر آن می‌افزایم، زیرا این بخش پس از افزوده شدن به بخش نخست پیدایش‌جهان‌را چنان که عطار تصویر می کرده است، برای‌ما روشن می‌سازد:

درآمد آفتاب ذات عالم	بجوش آمد همه ذرات عالم
قلم بر لوح موجودات بنوشت	صفات شکل خوب وصورت زشت
چو نقاش اینقدر پرگار امکان	بگـردانید گرد نقطهٔ جان
۲۰ پدید آمد چو دوران کرد پرگار	وجود نقطهٔ دایـره کردار
چو نقطه بر سر خط استواکرد	نهادند نام نقطه جوهر فرد
زهیبت آبشد جوهر از آن شد	بهر وادی که‌میشد خون‌روان شد
بدوران وجود آمد بگرداب	کفی ازگردش گرداب کرد آب
زکف دودی بر آمد آسمان شد	زمین‌شد کف‌چو جوهر زرمیان‌شد
۲۵ بجنبش چون درآمد هفت گردون	بسی نقش از درون بنهاد بیرون
چو هر چیزی بجای خود نهادند	به مرغ بی پرو بی بال دادند
زمین و آسمان از دانه پر کرد	بهرسالی‌ازآن یک دانه می‌خورد
جهان را کرد مرغ از دانه خالی	چو دانه خورد مرغک مردحالی
پس‌آنگه در وجود آمد بفرمان	بفرمان خدا جان و تن جان
۳۰ پس از جان جمله عالم را بآسان	بدادند تا همی‌کردند اسپان
پس ازاسپان درآمد جمله حیوان	پس‌از حیوان مصورگشت انسان
بآدم بود ختم آفرینش	که بادا بر چنین ختم آفرینش
چهار از هفت وسه از چار دادند	زچار و سه اساس ما نهادند[۱۲]
همه فرزند هفت و سه چاریم	ولی پروردهٔ پروردگاریم

*

دران دریا که او در یتیم است	هزاران‌کشتی‌ازموجش‌به‌بیم‌است

۱۲. چهار ـ امهات چهار ارکان یا امهات سفلیه یعنی چهار عنصراست؛ هفت ـ هفت گردون یا آبای علویه؛ سه ـ تقسیمات معمولی صوفیه: روح، نفس، و جسم است.

زبحر نور او دری بر آمد / همه کون و مکان پر گوهر آمد
پدید آمد ز افلاک وز انجم / نبات و عنصر و حیوان و مردم
وجود نور او تخم وجود است / نشانده در زمین بیحدود است
۱۱۵ درختی را که ایزد باغبان است / همیشه سربارش عقل وجان است
همه عالم درختی دان پراز بار / چو میبینی نداری هیچ انکار
باول نور او تخم درخت است / بآخر پادشاه تاج و تختست
زبیخ تخم نورش عقل اول / زشاخ بیخ تخمش نفس الکل
فلک چون شاخ شاخ شاخ ارکان / نهالش همچو برگ برگ حیوان
۱۲۰ همیشه این درخت اندرصف بار / بجای میوه انسان آورد بار
میان میوه‌ها باشد یکی مه / برنگ و بوی ولذت از همه به
بدان یک میوه باشد ختم خوبی / مجازی دیگران را رسم خوبی
درخت آفرینش را بسرحد / چو جان میوه‌ها آمد محمد

طرح کلی این‌ساخت چندان مورد تردید نیست: این طرح برای اندیشمندان صوفیه کاملا معمولی است و با وجود سایهٔ گنوستی سیزم، شاید در اینجا نیرومندتر از آثار مؤلفان دیگر جلوه‌نموده باشد.

باید به‌یک نکته که بسیار پر اهمیت می‌نماید، توجه بیشتری کنیم: این نکته همانا آفرینش جهان از نقطه‌یی واحد است که ذات‌مطلق نام دارد و نگارنده در اینجا [در متن روسی] اصطلاح جوهر را که در آثار فیلسوفان اسلام دارای همین اهمیت است به کار می‌برد.[۱۳] اما می‌دانیم که جوهر شکل معرب گوهر فارسی است، یعنی مروارید و غالباً به‌همین معنی‌به کار می‌رود.

این، امکان می‌دهد که در ترجمه به‌جای ذات واژهٔ مروارید به کاربریم و آنگاه از نظریات فلسفی به ساختی بگذریم که دارای ویژگی جهانی است. این تغییر و جا به‌جا کردن، خودسرانه نیست زیرا غالباً در آثار صوفیه پابه‌پای جوهر عبارت دیگری نیز می‌بینیم که همانا الدرة‌البیضا (مروارید سپید) است.

ترجمهٔ قطعه‌یی از یک تفسیر ترکی را که بر مثنوی جلال‌الدین رومی

۱۳. مقابله شود با: Flügel, *Definitiones*, S. 83.

است، می‌آورم:[۱۴]

درباره‌ٔ واژه‌های: و ادراته الفلك النورانی الرحمانی الخ...

معنی: و رموز الوهیت آگاه می‌گردانند براینکه چگونه الله تعالی آسمان نورانی، آسمان مهربانی وآسمان مرواریدگون را به چرخش وا می‌دارد. یعنی چگونه پروردگار آسمان را که بانور، مهربانی و مروارید گونی پیوستگی دارد، می‌چرخاند و مقصود از مرواریدگونی آن است که پیش از همه مروارید سپید خلق شده است ومقصود از آن خرد نخست (πρῶτος νοῦς — برتلس) است. چنان که گفته است: پروردگار، نخست مروارید را آفرید وباز گفته است پروردگار، نخست خردرا آفرید. ومقصود از آسمان نورانی، مهربانی ومرواریدگون، خرد هریک ازچرخ‌های آسمانی است که در همانجا امور را حل وفصل می کند. وشمارهٔ خرد نیز ده باشد و اما پیدایش خردها ازخرد نخست و پیدایش محیط آسمان بدینگونه بوده است:

در آغاز پروردگار تبارک و تعالی، خرد نخست را همانند مرواریدی سپید آفرید. این خرد نخست که نامهای گوناگونی بر آن است، فروغی است که بر همه جا می‌تابد و از همه چیز در می‌گذرد و هستی آن به ماهیت جوهر ذات پیوسته است: این فروغ از پروردگار است ودر پرتو هستی او و تجلی صفات اوست که منشعب می‌گردد. این شرحی است واقعی و دربارهٔ همان چیزی است که آن را مروارید سپید می‌نامند و نخستین علت کلام خدا و نیز سایر نامهاست.

این خرد نخست را می‌توان ازسه جهت بررسی کرد: نخست اینکه سمت آن به‌خالق می‌رسد و مهربانی و قدرت او را می‌بیند — این سمتی است واجب (وجوبی) و سمت کاملترین بلندیها. این سمت بلند، پیدایش بالاترین فروغها را ایجاب می کند و سرانجام ازآن بلندی این فروغ پدید

۱۴. رومی، مثنوی، تفسیر، ج ۳، ص ۴.

می‌آید که خرد دوم نامیده می‌شود. این همان خردی است که عرش را اداره می کند. سپس هنگامی که این فروغ هستی می یابد، ازآن چیزی همانندنفس پدیدار می گردد که نفس جامع (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή —برتلس) نامیده شود و این نفس عرش است. هنگامی که این نفس به مخلوق و امکانیت می‌رسد، از این سمت سفلی، پیکر محیطاطلس پدیدار می‌گردد. خرد دوم را نیز می‌توان از همین سه‌جهت مورد بررسی قرار داد، یعنی هنگامی که او به خالق می‌رسد، نفس محیط افلاک و منطقة البروج یعنی کرسی پدید می‌آید. خردهای چهارم تا دهم نیز بر همین‌گونه‌اند، هر یک از آنها از سمت بالا پدیدار می گردد، نفس افلاک از سمت میان و نفس بدنها از سمت پایین...

برای واژه‌های: الحاکم علی‌الفلك الدخانی الکری، یعنی دربارهٔ چنان آسمان نور ومهربانی ومرواریدگون که برفلک فرمانروایی وبابخار و کرویت پیوستگی دارد. با بخار از آن رو ارتباط دارد که خدای بزرگ پیش از آفریدن آسمان و زمین مروارید را آفرید و سپس هنگامی که با چشم مهربانی برآن نگریست، آب، آن را فرا گرفت. خدای تعالی از بخار [این آب] محیط آسمان را ساخت و برای همین است که آن را بخار گونه می‌نامند. این ادعا از لحاظ ظاهر با ترتیب نخست فرق دارد. اما از لحاظ مفهوم درونی مطابقت کامل میان آنها هست و فرق‌تنها در ادای کلام است...

به‌خوبی روشن است که مفسر در عبارت مروارید سپید که در عین حال آن را خرد نخست (العقل‌الاول) می‌نامد، همان چیزی را در نظر دارد که عطار جوهرش می‌خواند، زیرا جریان پیدایش کیهان از مروارید در هر دو مورد، شرحی کاملا یکسان دارد.

این پرسش مطرح می‌شود که باید کدام اندیشه را اندیشهٔ نخست دانست و آیا ساخت فلسفی تنها تلاشی است برای مدلل ساختن داستان مربوط به‌مروارید

که از دورانی بسیار دور وجود داشته و یا مروارید از ساخته‌های مردمی است بر شالودهٔ نظریات فلسفی. بی‌شک راه‌حل نخست طبیعی‌تر و ساده‌تر است وگذشته از این، همین مروارید در سایر کیهان شناخت‌ها نیز قرینهٔ همخوانی دارد. اگر بیضهٔ جهانی را که از روایات فنیقی‌هاست[۱۶] و افسانه‌های همانند ارفیها[۱۷] را به یاد آوریم، آنگاه خواهیم توانست با اطمینان بسیار بگوییم که در این مروارید بقایای جهان مشابهی را می‌بینیم که به اسلام راه یافته است. در کیهان شناخت فنیقی‌ها بیضه به دو بخش می‌شود و نیمی از آن ستارگان را می‌سازد، و در کیهان‌شناخت پیش گفته بخشی از مروارید بخار می‌شود و آسمان را به وجود می‌آورد.

البته، تنها در خطوطی کلی می‌توان چنین مقایسه‌یی کرد و تاریخ این افسانه را گمان نمی‌رود که بتوان در زمینهٔ اسلام مشخص ساخت. اما این نکته بسیار اهمیت دارد که باید بپذیریم در تصوف عطار عناصری هستند که پیدایش آنها بسیار باستانی است و ضمناً برای اسلام از بیخ وبن بیگانه است. می‌توان چنین پنداشت که این عناصر را او از روایتهای مردم گرفته باشد و منظومه‌هایش نشان می‌دهند که وی از روایتهای مردم بسیار بهره برده است.

اینک می‌پردازیم به‌بخش دوم قطعهٔ خود:

نقش محمد(ص) در پیدایش جهان. در اینجا، ساخت برای تصوف بسیار معمولی است — عقیدهٔ نور محمد (ص) همچون بذر همهٔ هستی، یعنی نور یا حقیقت محمدیه شالوده است و نقش آن با نقش خرد (لوگوس) گنوستیکها به خوبی همخوانی دارد.

اسلامشناسان بارها این مسأله را مطرح کرده‌اند و بویژه تورآندره[۱۸] آن

۱۶. تورایف، ص ۴۹.

۱۷. مقالهٔ T. F. Burns در *Encyclopaedia of Religion and Ethics* by Hastings, Edinburgh, 1911, V. IV. p. 147.
درخور نگرش است که در اثر داماستسی، بیضهٔ نورانی که از هوا به وجود آمده است ἀργύφεον - سپیدسیمین نام دارد.

18. Tor Andrae, *Die Person muhammeds*, Stockholm, 1917

را موشکافانـه مورد پژوهش قرار داده است و در اینجا دیـگر ضروری نیست که با تفصیل بیشتر به شرح آن بپردازیم. باید تنها به‌جریان شایان توجه دوعقیده اشاره کنیم که موازی با یکدیگربسط یافته‌اند و در عین پیوستگی با یکدیگر درست نیز همخوانی ندارند. حقیقت محمدیه یا باید با جوهر فرد یکی باشد و یا نقش آن باید کمتر محسوس بوده و نقشی درجه دوم باشد.

همخوانی ساخت عطار بـا ساخت همانند آن، در آثار پلوتین (فلوطین) نیز در خور نگرش است.[۱۹]

Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ, εὐθὺς μεθὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενονἀν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιεί ληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ᾗ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ᾗ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι τούτο δὲ περιπτύξασθαι, καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ, καὶ κύκλῳ ἄρα.

ترجمه: چنین نفسی که گونه‌یی چرخ است ودر کانون و پس ازکانون هرچه دورتر می‌رود بی‌درنگ بزرگتر می‌شود و مکانی کامل می‌سازد، در خور ستایش است. هرآنچه هستی‌دارد درهمین‌حال است. اگر رفاه را کانون بپنداریم، آنگاه خرد چرخی است بی‌جنبش و نفس چرخی است در جنبش که جنبش آن دارای هدف است. زیرا ویژگی خرد آن است که‌در یک زمان، هم‌غیرخود را در دست داشته باشد وهم در آن باشد، اما نفس‌با سماجت می کوشد که درغیر خودباشد. محیط جامع الاطراف که نفسی چنین کوشنده در خود دارد، هر بارکه نیروی کوشندگی پدیدار می‌گردد به‌جنبش برانگیخته می‌شود. اما نیروی کـوشندگی در هرجایی که جسمی بیرونی باشد، پدیدار می‌شود. نیروی کوشندگی هم خویش و هم چرخ را فرا می‌گیرد.

19. *Plotin*, t. II, p. 760, H. H.XVI.

چرخ گردان، که جنبش آن دارای هدف است، در اثر عطار نیز موبه‌مو تکرار می‌شود.

اگرچه آغاز کیهان شناخت برای تفسیر چندان دشوار نیست و قرینه‌های آن را می‌توان به‌آسانی یافت، اما دو رخ نمود دیگر، دشواریهای زیادی پدید می‌آورد. یکی از آنها حکایت آفرینش مرغ بی‌بال و پری است که زمین را از دانه پاک می کند و دیگری یادآوری شگفت‌انگیز این نکته است که اسبها پیش از سایر جانداران آفریده شده‌اند و ضمناً براین نکته که اسبها پیش از دیگران بوده‌اند سخت تأکید شده است. پاسخ به این دو مسأله بسیار دشوار است و نگارنده در این مورد اعتراف می کند که توانایی آن را ندارد. درهیچیک از متون صوفیه که بر آن آگاهی داشته‌ام مطلبی ندیده‌ام که بتوانم برای روشن ساختن این نکته در اینجا بیاورم. تنها می‌توان چنین پنداشت که عطار این دو روایت را از مردم گرفته است، که امکان‌ما را برای یافتن پیدایش آنها ناممکن می‌سازد.

درباره مرغ بی‌بال وپر می‌توان تنها قطعهٔ زیر، را از حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر ذکر کرد:

آنجا پیری بوده است امام ابوعلی کرخی و خاکش همانجاست. قصد زیارت وی کردیم. چون به نزدیک تربت پیر رسیدیم جوی آب بود و سنگی برلب آب. وضو ساختیم و دو رکعت نماز تحیت بگزاردیم. کود کی دیدیم گاو همی راند و زمین همی شورید و پیری شوریده بر کنار ارزن زار تخم می‌پاشید. هر ساعت چون مدهوشی روی سوی آن تربت کردی ونعره بزدی. ما را از دیدار وی در سینه اضطرابی پدید آمد. پیر بیامد وبرما سلام گفت وگفت باری از سینهٔ این پیر برداریت. گفتیم ان‌شاءالله. گفت این ساعت در خاطر می‌گردد که اگر آفریدگار جل وعلا که خالق بر حقیقت است بعد از خلقیت دنیا در وی هیچ کس نیافریدی پس از شرق تا غرب، از آسمان تا زمین این دنیا را پراز ارزن کردی. پس یک مرغ بیافریدی و فرمودی که هر هزار سال یک دانه از این ارزن قوت توانست و یک مرد آفریدی و سوزی از این حدیث [در سینهٔ وی نهادی] و با وی خطاب کردی که تا این مرغ این دنیا را از این ارزن پاک نکند تو به مقصود نخواهی رسید و در

این سوز و درد خواهی بود. هنوز زود کاری بودی!...[۲۰]

در اینجا نقش این مرغ تا اندازه‌یی روشن است، پدیدار شدن آن برای نشان دادن تجسم ابدیت است و ظاهراً به توضیحی دیگر نیاز ندارد. اما، پدیدار شدن آن در دوجا، نشان می‌دهد که چنین سیمایی نمادی یک تصادف ساده نبوده، بلکه در میان صوفیه وجود داشته و برای آنها شناخته بوده است. نگارنده بعداً خواهد کوشید که وابسته به‌طرح کلی کیهان شناخت، روشنایی دیگری بر آن بیاندازد و اما اکنون می‌پردازیم به‌رخ نمود دوم.

اهمیت بزرگ اسب در فرهنگ ایران شهرتی گسترده دارد و نیازی به‌اشارات ویژه در این مورد نیست. کافی‌است تنها این نکته را یادآور شویم که نامهای خاص در ایران پیش از اسلام غالباً در ترکیب خود واژهٔ اسپ (اسب) داشته‌اند.[۲۱] در اوستا نیز در بارهٔ اسب بسیار سخن رفته است: یزت تیشتری همچون تجلی باران رحمت در دریاچهٔ وئورو کاش با آپا ئوآش که دیو خشکسالی‌است به‌سیمای اسپی خوش‌نژاد، به‌پیکار برمی‌خیزد.[۲۲] سرانجام بنابر نوشتهٔ زرتشت نامه، زرتشت رسالت پیامبری خود را با درمان اسپ‌گشتاسب می‌نمایاند.[۲۳] همهٔ اینها نشان می‌دهند که در ایران‌باستان برای اسب، به‌رغم ارزش ناب‌مادی آن، اهمیتی معنوی پذیرفته بوده‌اند. این اعتقاد باستانی می‌توانسته است در اندیشهٔ عطار، در شکلی که برای مؤلف مسلمان غیر منتظره است، تجلی کند. اما در اینجا می‌تواند نظریات بسیار باستانی‌تری جلوه کرده باشد که تنها پس از این که نظریه عطار را در بارهٔ آفرینش در جدول بیاوریم، نمایان می‌گردد:

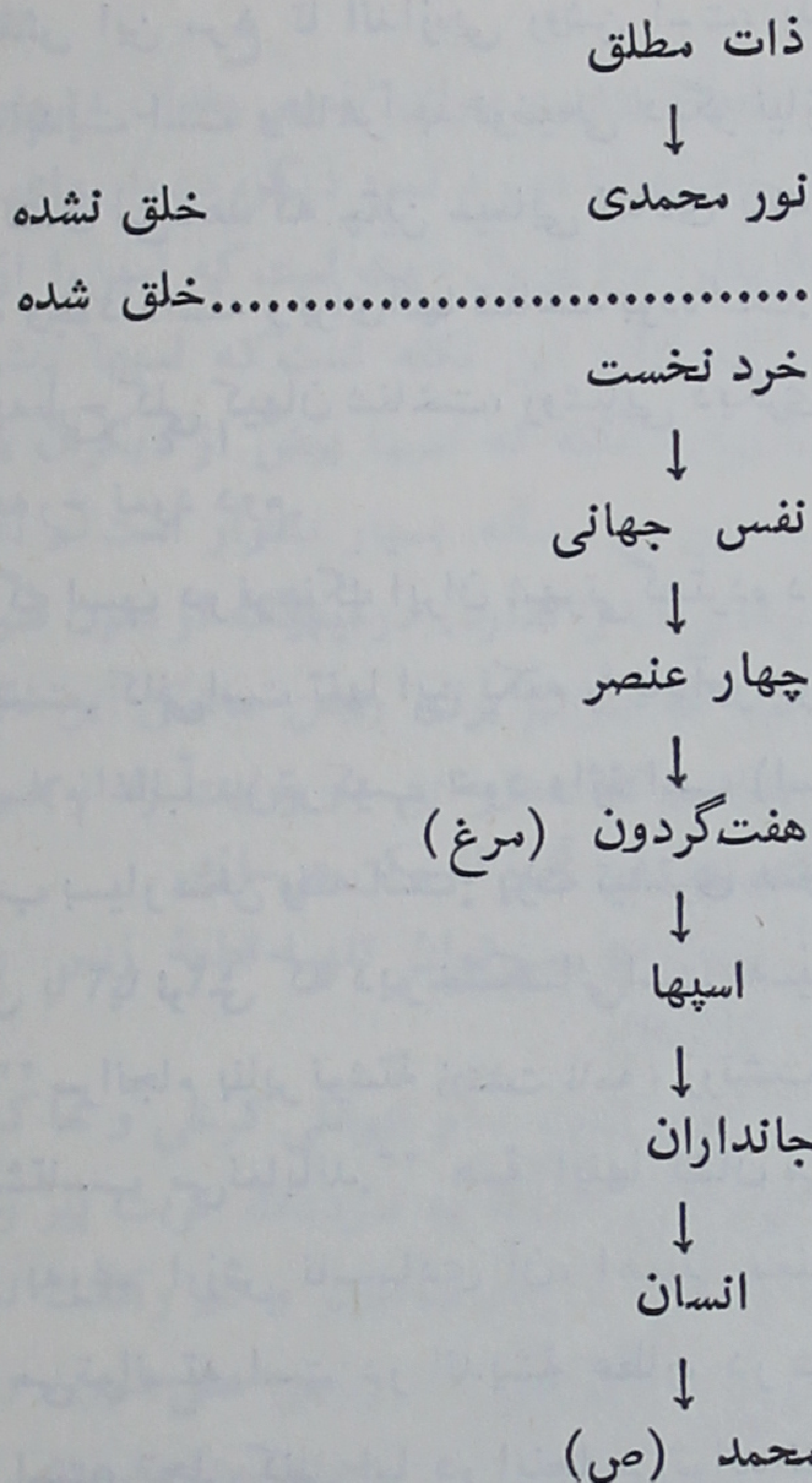
۲۰. ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۴.

21. Justi, *Iranisches Namensbuch*. چند مثال می‌آورم: Karasàspa, yt, 9, 31. Aroajataspa, yt. 5. 109 Aurvataspa, yt. 5. 109. Aspavaoda, yt. 5. 112. Erozraspa, yt. 13. 121.

22. *Zend avesta* و *Tir-yasht*. (yt. VIII, VI, 20).

23. Rosenberg, p. 45. sq ۴۸-۵۷.

این جدول به‌شکل زیر است:



البته این جدول را نمی‌توان یک ساخت طرح شدهٔ فلسفی پنداشت، اما در هرصورت، پایین آمدن و فشرده شدن تدریجی ماده که لحظهٔ اصلی در نظریهٔ صوفیه است، بخوبی دیده می‌شود و با تجسم معمولی صوفیان مغایرتی ندارد. اگر این‌ساخت را مورد توجه قرار دهیم، بی‌درنگ روشن می‌گردد که نمود مرغ در جدول با مرحلهٔ هفت گردون برابر است و آفرینش اسپان میان‌گردونها و جانداران جای دارد.

در جدولهای معمولی صوفیه، ترتیب عناصر که مورد تأیید علوم‌فاضل‌مآبانهٔ سده‌های میانه است، چنین است: آتش — باد — آب — زمین. در جدول ما، آغاز عناصر بالاتر از هفت‌گردون است: اگر ما این حوزه را برابر آتش بدانیم، آنگاه هفت‌گردون (و در نتیجه، مرغ) برابر با باد خواهد شد، اسپ برابر آب و دیگر

جانوران برابر زمین. این یگانه توضیحی است که می‌توانم بر این ساخت‌شگفت‌انگیز بدهم. شاید عطار هنگام ساختن منظومه، این نکته حتی در اندیشه‌اش هم نبوده و با پیروی از اعتقادات باستانی مردم و ناخودآگاه کیهان شناخت خود را به این شکل ساخته باشد.

در هر صورت، اگر مرغ همچون مظهر آسمان مفهوم است، باید گفت که ارتباط اسب با آب از دوران باستان در افسانه‌ها شناخته بوده است: تقریباً این ترکیب را در افسانه‌های همهٔ ملل می‌بینیم. کافی است که تنها نام همراهان پوسیدون یعنی هیپوفویه و هیپونویه و یا لقب هیپیوس پوسیدون را به‌یاد بیاوریم.[۲۴] بدین‌سان، با دنبال کردن تشریح افسانه به‌وسیلهٔ عطار دیدیم با آن که این حکایت تصوف، از فضای اندیشه‌های اسلام‌گذشته و با آن که این اندیشه‌ها تأثیر بسیار نمایانی بر همهٔ روایتهای ملی‌گذاشته، چگونه باستانی‌ترین ویژگی تصورات و باورهای انسان‌را در خود نگاه داشته است. آثار عطار پر از این ویژگیهاست، زیرا تقریباً همهٔ آنها از مجموعهٔ افسانه‌های فراوانی ساخته شده‌اند که در یک چهارچوب‌گرد آمده و ارتباط چندانی با یکدیگر ندارند. از بررسی دقیق این منظومه‌ها که در نسخه‌های خطی بسیاری در دسترس پژوهشگران هستند، مطالب فراوانی برای مشخص ساختن جریانات ناشناخته‌یی که در ژرفای جهاننگری صوفیه پنهانند، به‌دست خواهد آمد.

۲۴. پاوزانی، جلد ۵، ص ۲۱. در بالاهمین ارتباط را در زمینه‌یی ایرانی دیده‌ایم. تیشتر، آب و اسپ.

نسخهٔ خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد

نسخه‌های خطی منظومه‌های فریدالدین‌عطار در گنجینه‌های نسخ خطی اروپا از نوادر نیست. مشهورترین آثار او چون منطق‌الطیر و اسرارنامه تقریباً در همهٔ گنجینه‌های بزرگ دیده می‌شوند. حتی منظومه‌های نادرتر، درهر فهرست از پنج تا ده‌نسخه به‌ثبت رسیده‌اند. با این همه، کار پژوهش دربارهٔ آثارعطار تا امروز رضایتبخش نیست.

از روزی که متن انتقادی منطق‌الطیر را گارسن‌تاسی چاپ کرد، هفتاد سال سپری‌گردیده است؛[1] اما از آن زمان دیگر هیچیک از منظومه‌های عطار که برای ادبیات پارسی اهمیتی بزرگ دارند و با آن که شامل مطالب بسیار مهمی هستند که می‌توانند به‌ما برای نزدیکتر شدن به‌منابع الهام شخصیتهای صوفیه یاری رسانند، در دسترس محافل وسیع خوانندگان قرار نگرفته است. نگارنده حکایات کوچک و تمثیل‌هایی را در نظر دارد که در هر منظومه عطار به‌فراوانی یافت می‌شود.

دایرهٔ روایات صوفیه تا کنون تقریباً مورد پژوهش دقیق قرار نگرفته است، اما اکنون زمان آن فرا رسیده که به‌آن بپردازیم. ضمناً، البته این نکته بسیاراهمیت دارد که با نسخه‌های خطی مورد اطمینان کار شود، زیرا نسخه‌های خطی پسین پر از اشتباه‌اند و امکان نمی‌دهند که تجسم درستی در بارهٔ آثار شاعر پرداخته شود.

آنچه که‌گفته آمد، نگارنده را برانگیخته است که در اینجا شرح یک نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد را که باید در پژوهش منظومه‌های عطار برای آن ارزش بزرگی قائل شد، بیاورد. این یک نسخهٔ خطی، و شامل سه منظومه بزرگ عطار است و در دفتر ثبت نسخ خطی که بتازگی در اختیار کتابخانهٔ نامبرده

1. *mantic uttaïr ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse par Farid-uddin Attar*, Publié en persan par M. Garcin de Tassy, paris, 1857

قرار گرفته‌اند، دارای شمارهٔ 57 ـ 2 ـ IV (πHC—256) است.

این نسخهٔ خطی، کتابی است ستبر در جلدی چرمین که هیچ چشمگیرنیست، با قطع ۱۵×۲٤ سانتیمتر، ۵۲۷ ورق و هر صفحه دارای سه‌ستون و هر ستون تقریباً دارای ۲۳ سطر.

ورق نخست آرایشی نغز و زرین دارد که در میان آن نوشته شده است: کتاب ثلاثهٔ حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمةاله علیه. در دایرهٔ بیرونی نقش و نگار که از زمینهٔ درونی با چند خط تاریک جدا شده است، نام آثاری را که درنسخهٔ خطی است می‌خوانیم: مظهرالعجایب ـ جوهرالذات ـ لسان‌الغیب.

نخستین ورق هر یک از آثار با عنوان بسیار زیبایی آرایش یافته است. خط کتاب به‌هیچ روی نیکو نیست. اما، نستعلیق ویژه و خوانایی دارد. عنوان فصلها با مرکب سرخ نوشته شده است.

عنوان فصلها که در ورق نخست آمده است با مطالب واقعی کتاب در همه‌جا، همخوانی ندارد، زیرا این مجلد در واقع شامل آثار زیر است:

۱ـ ورقهای ۱ ب تا ۲۲۵.

نخستین دفتر جواهرالذات با بیت مشهور مطلع:

به‌نام آن که نورجسم وجان است   خدای آشکارا و نهان است.[۲]

متن، به‌استثنای ورق ۵ که در آنجا شکاف چسپیده‌یی وجود دارد، کامل است و تقریباً ۱۶ سطر آن از میان رفته است. در پایان دفتر (ورق ۲۲٤ب) نوشتهٔ جالبی از نساخ هست که متن کامل آن را در اینجا می‌آورم:

تمام شد دفتر اولا از جوهرالذات من کلام شیخ المحققین و سلطان

۲. بنگرید: فهرست نسخه‌های خطی:
Rieu *Catalogue*, 576b, Supplement, 237; Sachau and Ethé, *Bodleiana*, 622, 3; 623, 7; 624, 3; 625, 8; 626،1; 627،2; Ethé, *Catalogue of the India Office*, 1031, 17; 1033, 12; 1035, 2; 1046; 1047; 1048; Pertsch, Berlin, S. 780; Ivanov, *Catalogue of the Asiatic Society*, 477 (def.); 482, 483 (def.); *Catalogue of Bankipore*, 46 I; 49; Sprenger, *Catalogue*, 351/126.

العارفین[۳]... شیخ فریدالدین عطار قدس‌سره و روحه العزیز و علیه الرحمة والرضوان درهراة در غرهٔ ماه مبارک رمضان سنه اربع وثمانین وثمان‌مایه بردست بندهٔ ضعیف نحیف جفا کشیده ظلمت چشید نظام‌الدین بن حسین بن محمد شاه بن حیدربن مایدبن حسین بن علی بن سلام‌الله بن عتیق‌الله بن ابی غانم بن احمدبن ابی‌الغنایم محمود ابن ابی‌الفضل بن افضل بن ابی راشدبن هاشم بن ابی‌الفضایل فاضل بن مفضل بن ابوالکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن ذرین بن ابی ذرغفاری رضی‌الله‌عنه بعداز واقعهٔ سمرقند که این فقیر را بجهت کتاب مظهرالعجایب شیخ فریدالدین عطار قدس سره گرفته بودند که درین کتاب تفضیل علی برصحابهٔ کبار بسیار است و کسی که این کتاب دارد او رافضی و بد مذهب است و کتاب مذکور را در مدرسهٔ سلطان الغ‌بیک میرزا در سمرقند برآتش نهادند علماء آنجا و بسوختند و این فقیر را نیز حکم بقتل کردند و متاع خانه با فرزندان بتاراج بردند اما بروحانیت حضرت نبی علیه‌السلام و اهل بیت او ازان بلیه بی حمایت خلق نجات یافت و بهرات آمد و این واقعهٔ سمرقند بتاریخ دویم ماه رجب المرجب سنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمانمایه بود و ازین قضیهٔ کبیر مهلک اکثری اکابر و فضلاء این دیار وآن ملک صاحب و قوفندالله‌ی توفیق رفیق[۴] گردان که ازما دلی نیازارد اگرچه ما آزرده‌ایم اما چون ازین فتح مخلص واقع شد واجب نمود یادگاری نوشتن که تا بعد ازین فقیرسوختهٔ آتش‌ظلم‌زمان هراهل دلی که‌آنرا مطالعه نماید این مخلص را بفاتحهٔ یا بدعائی خیری یاد کند او را حق سبحانه و تعالی در دونیا(!) اجر نیکی روزی کناد بحق محمد و آله جهت آنکه این کتاب بسیار بزرگ و متبرک است چنانچه در منقول عنه این جوهرالذات اسم مبارک سلطان‌الابرار قاسم‌الانوار نوشته بود که این کتاب مطالعه نموده مصحح است ودیگر انکه دران کتاب نوشته بود که این کتاب ازکتابی نوشته شده که بخط مبرک شیخ فریدالدین عطار قدس سره بوده اگر سهوی درین

۳. عناوین پرطمطراق حذف شده است.

۴. در نسخهٔ خطی واژهٔ رفیق تکرار شده، اما واژهٔ تکراری خط خورده است.

کتاب شریف واقع شده باشد از کاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند آمرزیده باد و بلعنت خدا و ملایکه و الناس اجمعین گرفتار باشد هر آنکسی که این کتاب شریف را عزیز ندارد و به‌پل دنیا بفروشد مگر بهدیه بعزیزی زاهد و فاضل بدهد که بزرگان دین بسیاری در کتب خویش تعریف بزرگی و کمال و فقر و دانش و پاکی شیخ قدس سره کرده‌اند علی الخصوص چهار کس اولهم قاسم [بیت] ازین شربت که قاسم کرد ترکیب — مگر در کلبهٔ عطار یابی — و دویم شیخ المحققین محمود جبستری (!) [بیت] مرا از شاعری خود عار ناید — که در صد قرن چون عطار ناید — سیم خواجه ابوالوفا خارزمی (!) علیه الرحمه [رباعی] از صورت و نقش بگذر اسرار بجو — میراث رسول و نقد اخیار بجو — در معرکهٔ قصه چه معجون گیری — رو داروی درد را زعطار بجو — و چهارم مولانا عبدالرحمن جامی (بیت) بوی مشک گفتهٔ عطار عالم را گرفت — خواجه مزکوم است ازان منکر بود عطار را — زینهار ای برادر عزیز که منکر شیخ نباشی که آتش در خانهٔ دنیا و آخرت خود میزنی نعوذبالله که کاتب العبد هرچه یافت ازین کتاب شریف یافت و بنظر اهل الله هرجا که رسید مقبول بود امید دارم که هر کس مطالعه نماید مقبول قلوب جمیع اولیا گردد انشاءالله تعالی ||۸۸۰||م

از این نوشته در می‌یابیم که اولا این متن تحریری از جوهرالذات به وسیلهٔ شاعر نامی قاسم الانوار است و ثانیاً این نسخهٔ خطی از نسخه‌یی روبرداری شده که آن رونوشتی از نسخهٔ خود مؤلف بوده است. این نکته، اجازه می‌دهد که به‌متنی که در دست داریم، همچون متنی قابل اطمینان بنگریم. هنگام دومین بررسی و آزمایش متن، نگارنده اطمینان یافت که متن نسخهٔ خطی بسیار به‌دقت و با رعایت امانت رونویس شده است. بدیهی است که گاهی نساخ دچار اشتباهی شده است، اما عموماً در اینجا بایک متن دقیق و روشن سروکار داریم، که از نسخه‌های خطی پسین که من برآن آگاهی دارم بارها بهتر است.

مصیبتی که روز دوم رجب ۸۸۳ هجری (۲۹ سپتامبر ۱۴۷۸ میلادی) یعنی درسال پایان یافتن رونویسی، به‌نساخ روی‌آورده است، خبر شایان توجهی‌است. همان کتاب مظهرالعجایب که دوسده و نیم‌پیش از آن دلیلی برای اتهام

علیه خود عطار شده و در نتیجه پیر مرد هفتاد ساله ناگزیر به فرار از نیشاپور گردید و اموالش را از دست داد،[5] اکنون بهانه‌یی شده بود که فقیهان سمرقند نساخ این کتاب را به محکمه بکشانند. او را به رفض و الحادمتهم کردند، کتابش را ضمن مراسمی در مقابل مدرسهٔ الغ‌بیک سوزانیدند و همهٔ دارایی صاحبش و هر چه او در اختیار داشت و از جمله فرزندانش را از او گرفتند و تنها توانست با فرار به هرات، جانش را برهاند.

۲- ازورق ۲۲۵ ب تا ورق ۴۴۱ ب

دفتر دوم همان منظومه آغاز می‌گردد و بیت مطلعش این است:

تعالی‌الله ازین دیدار پر نور که درذرات عالم گشته مشهور

متن کامل است و تنها صفحهٔ نخست ورق ۴۴۲ خالی است ودر نتیجه سطرهای پایان نسخهٔ دوم نظام‌الدین نیست که در آن گفته شده است:

(ورق ۴۴۱ الف) قد کتب هذا الکتاب الشریف المسمی بجوهرالذات المحتوی بنص و آیات المشتمل علی نکت‌لطیفه و نصح بلیغه من کلام سلطان الواصلین اکمل المتقدمین افضل المتاخرین صاحب الکشف و الاسرار شیخ الابرار شیخ فریدالدین عطار نیسابوری قدس سره فی‌مصر المحروسه و قاهره المعزیه بزاویه سلطان العارفین قدوه اهل یقین جامع الکلمات الانسیه صاحب النفس القدسیه ابی‌یزید البسطامی علیه‌الرحمه من تحت القاعه بمصر مذکوره فی یوم الثبت(!) خامس عشر جمادی الاخر سنه[6] اربع و تسعین و ثمانمایه علی ید الضعیف المحتاج الی رحمة الله تعالی نظام الدین احمد بن‌حسین بن‌محمدشاه بن‌حیدر بن‌مایدبن‌حسین بن علی بن سلام‌الله بن عتیق‌الله بن ابی‌قانم (!) بن‌احمد بن ابی الغنایم محمود بن‌ابی الفضل بن‌ابی راشد بن‌هاشم بن‌ابی الفضایل بن مفضل بن ابی الکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی‌بن ذرین بن ابی ذرالغفاری رضی الله عنه که حضرت سید کاینات علیه‌السلام در وصف او فرموده که فی‌حق ابی‌ذر ما اضلة الحضراء

۵. بنگرید: تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج۱، ص. ی.
۶. در نسخهٔ خطی واژهٔ سنه تکرار شده و واژهٔ تکراری خط خورده است.

ولا اقلة الغبراء علی ذی لهجة اصدق من ابی ذر و امیر المومنین علی
بن ابی‌طالب علیه‌السلام نیز فرموده‌اند که ابن ذر (!) منی و انا منه
عفی الله‌له و لوالدیه و لجمیع امة محمدصلی‌الله علیه و سلم تسلیماً
کثیراً و بعد ازین کتابت این کتاب شریف کتاب شریف مظهر العجایب
شیخ مذکور بزرگوار نوشته خواهد شد در یک جلد انشاءالله و حال
آنکه علماء و اکابر و فضلاء سمرقند بتاریخ سنه ثلاث و ثمانین وثمانمایه
در مدرسهٔ سلطان الغ‌بیک بن شاه‌رخ بن تیمور کورکـان جمع شدند و
این کتاب شریف را بر آتش نهادند و بسوختند بجهت آنکه تفضیل
علی بن ابی‌طالب علیه السلام درو بسیارست و کاتب این کتاب‌را
بجهت نوشتن ایـن کتاب شریف حکـم‌بقتل کـردند و خانـه و متاع آن
بتاراج بردند در زمان حیات قطب الاقطاب خواجه عبیدالله سمرقندی
سلمه‌الله وابقاء، و علماء و شیخ الاسلام هراة سلمه‌الله منع این صورت
فرمودند که واقع شده بود در سمرقند واجب نمود این هر کتاب شریف
را در یک‌جلد نوشتن تا بعد ازین فقیر حقیر جفا کشیدهٔ سرگردان دنیای
بی‌وفا مطالعه نمایند تا ایشانرا نیز معلوم شود و این کتاب شریف از
کتابی نوشته شد که بخط مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار قدس سره
بران نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شد که بخط مصنف
است علیه الرحمة و الرضوان اگر سهوی واقع شده باشد از کاتب دانند
و بنظر شفقت راست کنند و این کتاب را نفروشند و عزیز دارند و باهل
الله بدهند تا مطالعه فرمایند که حضرت شیخ عطار قدس سره بسیار
بزرگ‌اند و اکابر و فضلا و مشایخ زمان مدح ایشان گفته‌اند
اول مولانا شمس‌الدین محمد (بیت) من آن ملای رومی‌ام که از
نطقم شکر ریزد — و لیکن در سخن‌گفتن غلام شیخ عطارم — و در
مثنوی نیز می‌باشد [بیت] آنچه گفتم از حقیقت ای عزیز — آن همه
بشنودم‌از عطار نیز — و حضرت شیخ محمود جبستری(!) نیز فرموده‌اند.

در اینجا نوشته ناگهان بریده می‌شود و در عین حال این نوشته هم خبر
بالا را تکمیل می کند. از این نوشته آگاهی می‌یابیم که بنا بر تصمیم علمای
سمرقند، نساخ را به‌مرگ محکوم کردند و تنها دخالت دانشمندان هرات بود که

از اجرای این حکم ممانعت کرد. گذشته از این پی‌می‌بریم که نظام‌الدین پس‌از فرار از شهر زادگاهش، بیخانمان وسرگردان گردید. ده‌سال تمام او در بلاد اسلام آواره بود تا این که سرانجام درحجرهٔ بایزید مشهور بسطامی در قاهره در نزدیکی دژ، برای خود نقطهٔ آرامی یافت. اما به عقاید خود مؤمن بود و بر آن شد متن جوهرالذات را همراه با رونوشت مظاهرالعجایب سرگبار را در یک‌جا بیاورد.

۳ـ ورقهای ۴۴۲ ب ــ ۴۰۱ ب

در اینجا باید عنوان مظاهرالعجایب باشد ولی به جای آن ما این عنوان را می‌بینیم:

منقبت‌امیرالمومنین وفرزندان‌معصوم‌اوعلیه‌السلام که‌شیخ فریدالدین عطار در کتابهای‌خویش که مذکورخواهد شد فرموده چون منطق‌الطیروهیلاج ومصیبت‌نامه والهی‌نامه وخسرونامه و اشترنامه ومختارنامه و کتابهای دیگر حاضر نبود که نوشته شود اول منقبتی که در منطق‌الطیر می‌فرماید

این نوشته با این سخنان به‌پایان می‌رسد:

تمت‌الانتخاب بعون الملک الوهاب بتاریخ‌شهر شعبان المعظم دربلاد مصر فی سنه اربع و تسعین و ثمانمایه بر دست فقیر حقیر نظام‌الدین بن حسین ...[۷] غفاری رضی‌الله عنه

گذشته از این، اشاره‌یی نیز به خطی دیگر است: المشتهر به حیدد بادبونی، که ظاهراً لقب تازه‌یی‌است که به نظام الدین در دیار غربت داده شده است. در نتیجه، می‌بینیم که نظام‌الدین نتوانست تصمیم خود را عملی کند. نسخهٔ خطی مظاهرالعجایب را ظاهراً نمی‌شد به‌قاهره برد. با این همه، او از اندیشهٔ خود دست نکشید وگونه‌یی جایگزین برای این منظومه یافت و در آن منظومه‌هایی از عطار راکه در دست داشت، به‌کارگرفت.

۴ـ ورقهای ۴۵۲ ب ــ ۵۲۶ ب

شامل منظومهٔ لسان‌الغیب و بیت مطلعش این است:

اسم توحید ابتدای نام اوست — مرغ روح جملگی در دام اوست[۸]

۷. در اینجا دوباره، شجره‌نامهٔ درازی که پیشتر دوبار آمده است، تکرار می‌شود.

8. Sachau and Ethè, *Bodleiana*; 622, 4, 623, 6; 624, 13; 625, 20; 626, 2; Ethé, *Catalogue of The India Office*, 1031, 16; 1033, 11.

متن، کامل است و تنها ورقهای ۵۲۱ ب و ۵۲۲ الف آسیب نسبتاً زیادی دیده است و برخی از سطرهای آنهارا نمی‌شود خواند. نگارش خط سریعتر گردیده و مانند پیش دقیق نیست. در ورق ۵۲۱ ب نوشته شده است:

تمام شد کتاب‌لسان الغیب ازگفتارسلطان المحققین وبرهان المدققین زبدة الفقرا و قدوة الصلحا اکمل المتقدمین و افضل المتاخرین صاحب الکشف و الاسرار شیخ فریدالدین عطار قدس سره در غره ماه مبارک ربیع‌الاول سنه‌سته و تسعین و ثمانمایه بر دست بندۀ ضعیف خادم الفقرا و الصلحا نظام‌الدین احمدبن حسین بن‌محمدشاه... غفاری از اصحاب کبار حضرت رسول‌الله صلی الله علیه وسلم الاهی از خواننده و نویسنده و شنونده حمت کن برحمتک یا ارحم‌الراحمین

دوباره می‌خوانیم: المشتهر به حیدر باربونی.

نسخۀ خطی به‌پایان می‌رسد:

۵ـ ورقهای ۵۲۷ الف ـ ۵۲۷ ب

قصیدۀ عطار با بیت مطلع:

بنگرکه این جهان به جعل داده انگبین

براهـل فضل کرده بسی احمقان گزیـن

در پایان یک شرح دیگر نیز هست:

مدت دوازده سال درکتابت این کتاب شریف سعی‌نموده شد تا باتمام رسید بتاریخ سنه‌سته و تسعین و ثمانمایه حرره العبد الفقیرالحقیر الی رحمةالله الباری نظام‌الدین احمدبن حسین بن محمد شاه بن حیدربن ماید(!) الغفاری المشتهر بحیدر باربونی چون کاتب العبد الفقیر این ثلاثۀ شریف از زیارت حرمین شریفین و روضۀ منور حضرت نبی‌علیه السلام و ایمۀ اثنا عشر رضوان الله علیه و علیهم اجمعین بازگشته متوجه خراسان بود چون بولایت بغداد بشهر حله رسیده نقاره خانه دو طبقه‌عالی جهت امام الحی الحاضر القایم ابوالحسن صاحب‌الزمان محمد بن‌حسن العسکری علیه‌السلام ساخت و نقارۀ که سالها بر زمین می‌زدند از زمان غایب شدن آن حضرت تا این زمان بر بالای آن عمارت بود درمقابل مقام شریف آن حضرت در لب آب فراة از خالص

مال خود و از آنجا چون بخطهٔ طیبهٔ مراغه بتبریز رسیده شد هیچ مقام نیافت که نزول فقرا و آینده و رونده و ابنای سبیل تواند بود سه سال پیوسته توقف کرده شد و زاویهٔ دیاک از خالص مال خود جهت فقرا و ابنای سبیل و آینده و رونده و غیر ذلک ساخت و بعض رقبات طیبه[۹] از باغ و زمین خریده وقف آن بقعهٔ خیر کرده شد و آن بقعه مشهور و منسوبست بغفاریه بزمان دولت سلطان یعقوب بن حسن بیک علیه‌الرحمة مقصود ازین کتابت آنکه اگر عزیزی بمطالعهٔ این کتاب شریف برسد این مخلص را بدعاء خیر یاد کند جهت آنکه این فقیر خود را مال خود را فدای راه خدا کرده و اقلیم اربعه را تمام‌گشته جهت زیارت ظاهر و باطن انبیا واولیا وائمهٔ دین و پیشوایان یقین...[۱۰] آنکه این ثلاثه عزیز داند و...[۱۱] کتاب...[۱۲] نمی شود و السلام.

بدین‌سان، نظام‌الدین با این‌همه امکان یافته است که از یک درویش تنگدست دوباره مردی توانگر شود. ما نمی‌دانیم که او چگونه به‌این توانگری رسیده است، اما روشن است که او مبالغ سرشاری در اختیار داشته زیرا برای ساختمانهایی که در حله و تبریز بنا کرده، پول بسیاری در کار بوده است.

همچنین خبر مربوط به نقاره و رسوم وابسته به‌آن بسیار جالب است.[۱۳] مشخص کردیم که مجموعهٔ ما شامل نسخهٔ خطی بسیار پر ارزش یکی از مهمترین منظومه‌های عطار است. اما تصویر زندگی نساخ آن نیز که از میان نوشته‌های او در برابر ما مجسم می‌گردد، ارزشی کمتر از آن ندارد. هر چند که نوشته‌های او را نمی‌توان جامع نامید و ما باید پیوستگی درونی آن را بیشتر کشف کنیم، اما آنها دارای ارزش بزرگ فرهنگی و تاریخی هستند زیرا سرنوشت تغییر یابندهٔ یکی از پیروان آتشین تعلیمات صوفیه را به‌خوبی نشان می‌دهند.

۹. خط خورده است. ۱۰. آسیب دیده‌است.
۱۱. خوانده نمی‌شود. ۱۲. خوانده نمی‌شود.
۱۳. متأسفانه چهارچوب این نوشته امکان نمی‌دهد که با تفصیل به‌آن اشاره کنم.



نوایی* و عطار

۱

۱) وابستگی ادبیات ترکی** به‌ادبیات پارسی — واقعیتی است که همگان بر آن آگاهند و بارها فیلولوگهای (ادبیات شناسان و زبانشناسان) خاور و باختر آن را خاطر-نشان کرده‌اند.

برخی از ترک‌شناسان باختر با در نظر گرفتن این نکته به‌چنین نتیجه‌یی رسیده‌اندکه ادبیات ملل ترک‌زبان که به فرهنگ اسلامی وارد شده است، ادبیاتی بکر نیست. آن را همچون تقلیدی ناب از تألیفات کلاسیک مؤلفین آثار فارسی معرفی کرده‌اند، وچون هرگونه حق بکر بودن را از آن گرفته‌اند تا اندازه‌یی جریان عادی بررسی آن دچار وقفه شده است. گمان نمی‌رود که چنین نقطهٔ نظری بتواند مورد قبول باشد. این نظریه، ثمرهٔ سوءتفاهمی است کاملا روشن؛ زیرا خاورشناسان هنگام نزدیک شدن به‌ادبیات مشرق زمین، معیاری‌را که هنگام ارزیابی آثار ادبی

* نظام الدین علیشیر نوایی چغتایی (۱۴۴۱-۱۵۰۱ میلادی) نویسنده، دانشمند، نقاش، موسیقی‌دان، شخصیت بزرگ دولتی و قافله‌سالار ادبیات ازبکی است که به‌زبان‌فارسی نیز اشعاری دارد. ازسال ۱۴۷۲ میلادی وزیراعظم سلطان حسین بایقرای تیموری ازبک بود و ازنفوذ خود برای‌رفاه مردم استفاده می کرد. نوایی ۳۷۰باب مسجد و مدرسه واماکن خیریه ساخت و با تشویق او صنایع ظریفه و موسیقی پیشرفت‌کرد. به زبان ترکی شرقی (چغتایی - ازبکی امروز) پنج مثنوی به‌تقلید از خمسه و مثنوی دیگری به‌نام لسان‌الطیر نوشت. ازآثار دیگر او به‌زبان ازبکی مجالس النفایس، خمسة‌المتحیرین و رسالهٔ محاکمة اللغتین و رسالهٔ میزان‌الاوزان است. درآثار او مطالب فلسفی نیز مطرح شده است. آثار نوایی از لحاظ ژرفای اندیشه و غنای سیماها، در میان بهترین آثار ادبیات جهان هستند. تئاتر، اوپرا و یکی از دانشگاهها و شهرهای ازبکستان برای تجلیل ازخاطرهٔ این دانشمند ادب پرور به‌نام نوایی است.ـم.

** مقصود ازادبیات‌ترکی، ادبیات‌چغتایی- ازبکی، اویغوری و ترکی‌عثمانی وغیره‌است.ـم.

باختر به کار می‌برند، مورد استفاده قرار می‌دادند.

نگارندگان تاریخ ادبیات، زمان درازی در پرداختن به سخن بدیع، مضمون را از شکل جدا می کردند. مباحثه دربارهٔ این مسأله که در آثار ادبی، مضمون والاتر است یا شکل مدتها پیش آغاز گردیده و به‌رغم کامیابیهای بزرگی که روش‌شناسی در سالهای اخیر به دست آمده است، نمی‌توان این مسأله را برای همیشه حل‌شده دانست. اگر از دیدگاه توده‌های وسیع خوانندگان بنگریم، آنگاه بدون هیچ تزلزلی می‌توانیم بپذیریم که برای بیشتر خوانندگان باختری، مضمون دارای اهمیت قاطعی است. شکل، تقریباً مورد ارزیابی آگاهانه قرار نگرفته و تنها تا آنجا که درک محتوا را آسانتر می کند، ارزیابی می‌شود. لحظهٔ مرکزی— مضمون است و باید در خورنگرش باشد، واین همان است که خوانندهٔ معمولی از کتاب می‌خواهد. از اینجا روشن می‌گردد که نثر در محافل وسیع، ازمحبوبیت بیشتری برخوردار است تا نظم. غالباً می‌توان مردمان بسیار فرهیخته‌یی را دید که سخت در شگفتند از این که چگونه می‌توان شعر خواند و زیر تأثیر کسالت‌آور آن در صفحهٔ دوم به‌خواب نرفت. بدین‌سان دلیل گسترش وسیع به‌اصطلاح رمان «بولواری» که محتوایی فریب‌دهنده در شکلی نه تنها بدیعی و ادبی، بلکه در شکلی که سخت غیر بدیعی و غیر ادبی است، روشن می‌گردد.

این نظریه نسبت به ادبیات که در ژرفنای روان خوانندهٔ غربی‌جای‌گرفته، غالباً دید او را هدایت می کند، بی‌آن که به آگاهی کامل برسد. از اینجا خطای خاورشناسانی که در بررسی ادبیات ترکی روشی کاملاً ناآگاهانه دارند و با نگاهداری همین دید، مرتکب خطای بزرگی در روش‌شناسی می گردند، آشکار می‌شود. تاکنون جزئیات آثار مؤلفان گوناگون ترکی زبان تقریباً مورد بررسی دقیق قرارنگرفته و اغلب کارها مقالاتی کلی است که در آنها برای شخصیتهای جداگانه، جای نسبتاً کوچکی اختصاص داده شده است. تاریخنویس، هنگام چنین ارزیابی کلی، دربهترین صورت تنها می‌تواند محتوای آثار بزرگتر را بطور اجمال بازگو کند و به بررسی جزئیات‌آن کاری نداشته باشد. بازگو کردن محتوا بدان انجامیده است که مشخص‌گردیده چنین موضوعی پیشتر نیز به وسیلهٔ این و یا آن مؤلف ایرانی در میان نهاده شده است. نتیجه‌گیری، خود به خود معلوم است —این اثر بکرنیست و از این رو ارزش چندانی ندارد.

۲) اما با تطبیق معیارهای بدیعی خاور زمین با همین آثار، نتایج دیگری به‌دست می‌آوریم. در اینجا باید معین کنیم که ادبیات پارسی که برای ادبیات ترکی نمونه و سرمشق است، تا چه‌اندازه بکر است. هر کسی که تا اندازه‌یی، حتی اندک، باگنجینهٔ بی کران و سرشار نظم پارسی‌آشناست ناگزیر می‌داند که شمارهٔ موضوعهایی که شاعران ایران مطرح کرده‌اند نسبت به ژرفا و غنای نظم فارسی، چندان بزرگ نیست. کافی است به خمسهٔ نظامی اشاره کنیم که از همراه شدن پنج موضوع دارای ویژگی‌گوناگون، پدید آمده وسپس از آن یک سلسله تقلیدهای پی‌در پی شده است. هیچکس نمی‌تواند انکار کند که سرچشمهٔ پنج گنج امیر خسرو [دهلوی] همان خمسهٔ نظامی بوده‌است. اما آیا از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که امیر خسرو تنها مقلد بوده و نباید مورد توجه جدی قرارگیرد؟ اگر تنها به بررسی محتوا بسنده کنیم، آنگاه بی‌شک ارزش امیرخسرو چندان نخواهد بود و اما اگر به‌شکل منظومهٔ او بنگریم و مطرح ساختن موضوع را دنبال و آرایش بدیعی مطلب را بررسی کنیم، آنگاه روشن خواهد شد که درحقیقت امر، وجوه مشترک میان این دو شاعر بسیار کم است. در صورت اتخاذ چنین روشی دربکر بودن آثار امیر خسرو تردیدی نخواهد بود و دیگر نباید در شگفت شد از این که دوستداران شعر و شعرشناسان در خاور زمین در این‌باره که کدام یک از این دو تن بالاتر هستند، مباحثاتی طولانی کرده و بارها شده است که مقلد را برتر دانسته‌اند. نظامی و امیر خسرو تنها یک نمونه از موارد مشابه بی‌شماری هستند و سرتاسر ادبیات پارسی انباشته ازچنین پدیده‌هایی است. در اینجا ما رویاروی این واقعیت قرار می‌گیریم که ارزیابی سخن بدیع در خاور زمین به هیچ روی با خواستهای ما همخوانی ندارد. برای مؤلف خاوری توجه به‌سخن جای نخست را دارد و بخاطر یک مقایسهٔ کامیاب و یک کنایهٔ درخشان، نمای تازه‌یی به‌موضوع می‌بخشد و محتوا را به‌این سو و یا آن سو می کشاند. خواستهای سخن بدیع بر ساخت محتوا نیز تأثیری بزرگ دارد، محتوا تنها شالوده و زمینه‌یی است که شاعربر پایهٔ‌آن رنگهای چشمگیری را که می‌خواهد می‌گستراند. اگر بخواهیم آنطورکه شاید و باید آثار مؤلف شرقی را ارزیابی‌کنیم باید این رنگامیزی را در نظر بگیریم و باید به‌این نکته اساسی زندگی ادبی کشورهای اسلامی ارج بنهیم. وگرنه ارزیابی ما همواره دارای ویژگی خود-سرانه خواهد بود و نمی‌توان ارزش عینی برای آن برشمرد.

۳) هنگام مقایسهٔ ادبیات ترکی با ادبیات پارسی باید گفتهٔ بالا را در پیش رو داشت. اما چنین روشی ناگزیر ضرورت تغییر اصول کار را در پی خواهد داشت. می‌بایست از تفصیل دست کشید، به‌بررسی جزئیات پرداخت و تمام توجه را به آثار جداگانه معطوف ساخت و کوچکترین ویژگی آن را در نظر گرفت. تنها در چنین صورتی است که می‌توانیم به‌روشن ساختن نقش ادبیات ترکی در فرهنگ اسلام و تعیین اهمیت نمایندگان آن بپردازیم.

در این نوشته، نگارنده می کوشد از چنین شیوه‌یی در مورد یکی از بزرگترین شخصیتهای ادبیات ترکی شرقی یعنی میرعلیشیرنوایی پیروی کند، و مسألهٔ ارتباط منظومهٔ لسان‌الطیر او را با منطق‌الطیر فریدالدین عطار که نمونه و سرمشق او بوده است، روشن سازد. خاورشناسان دربارهٔ نوایی بارها مطالبی نوشته‌اند، اما گفتنی است که از کارهای آنها تاکنون نتایج محسوسی به دست نیامده است. ما نظریات ستایش انگیز م. بلن[1] و م. نیکیتسکی[2] را در دست داریم که درنوایی، شاعری کلاسیک را دیده و از آثار او در شگفت شده‌اند و پا به‌پای آن نظریهٔ تند ا. بلوشه[3] را نیز داریم که معتقداست آثار نوایی فاقد هرگونه مطلب بکری است وگذشته از این او حتی شاعرهم نبوده و تنها مترجم است. این اختلاف نظر از آنجا سرچشمه گرفته است که پژوهشگران بر وابستگی نوایی به‌شاعران پارسی زبان آگاه بوده‌اند اما نتوانسته‌اند تشخیص دهند که این وابستگی به‌چه‌شکلی جلوه نموده است. اصطلاح ترجمه را در مورد آثار مؤلفان خاور زمین، باید با احتیاط فراوانی به‌کار برد. زیرا درک ما از این اصطلاح به‌هیچوجه با شکلهای ادبی موجود در خاور زمین

1. *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali – Chir Névaii, Suivie d'extraits tirés des eauvres du même auteur*, Par M. Bélin, – «*Journal asiatigue*» 1861, t. XVII, p. 175-256, 281-357

۲. م نیکیتسکی، امیرنظام‌الدین علیشیر درمقام دولتی وادبی داوری، سنت پتربورگ، ۱۸۵۶ میلادی.

3. *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes Persans de la Bibliothèque Nationale* Par Ed. Blochet, Paris, 1926, p. 95: «Ses compositions ne brillent pas par l'imagination, et elles ne lui ont pas été inspirées par le feu sacré de l'art divin; il se borna toujours à imiter passivement les grands poetes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane...»

همخوانی ندارد. ما تنها آن اثر ادبی را می‌توانیم ترجمه شماریم که در آن جلوهٔ شخصیت مترجم تا حداقل بوده باشد. مترجم این وظیفه را در برابر خود می‌نهد که اثر مؤلفی را که به‌زبان دیگری است، به‌زبان خود گرداند و نه تنها در مطالب، بلکه در مناسبات ظاهری نیز، تا آنجا که زبانی که به‌کار می‌برد اجازه می‌دهد، تغییری ندهد. هرگونه دوری جستن از این اصل، به‌سوی ویراستاری کشیده می‌شود؛ و ضمناً دور شدن تدریجی ویراستاری از متن اصلی، می‌تواند سرانجام اثری بیافریند که جز استخوان‌بندی اساسی، هیچ وجه مشترکی با متن اصلی نداشته باشد. پژوهشگران آثار نوایی بیشترشان به بررسی محتوای آن بسنده کرده و البته نمی‌توانسته‌اند به‌نتیجه‌گیری درستی برسند، زیرا در چنین صورتی مهمترین جهت زیبا شناختی شرقی، یکسره از چشم دور می‌شود.

وظیفه‌یی که نگارنده در برابر خویش گذاشته، همانا گذار از نظریات مواج پیشین به فرمولبندی دقیق و عینی ارتباط نوایی با سرمشقهای پارسی او است. ضمناً البته نگارنده می‌بایست بحد امکان چهارچوب موضوع را تنگ‌تر کند و از همهٔ آثار گوناگون نوایی تنها یک اثر را برگزیند. نگارنده باداشتن نظریاتی گوناگون، لسان‌الطیر را برگزیده است: نخست اینکه شعر تصوف فارسی، موضوع ویژهٔ کارهای مرا تشکیل می‌دهد و نگارنده در این رشته بمراتب بیش از دیگران صلاحیت دارد. دوم اینکه نگارنده بویژه با آثار عطار بسیار آشناست. زیرا مدتهاست که برای توصیف گسترده‌تر این مؤلف، مطالبی گرد آوری کرده است. سوم اینکه پژوهش این اثر باید برارتباط نوایی با تصوف یعنی مسأله‌یی که تاکنون هیچکس به‌آن توجه نکرده است، روشنایی بیاندازد.

پیش از اینکه به‌خود پژوهش بپردازیم، باید یادآور شویم که کار نگارنده در این جهت تا اندازه‌یی تلاشی است جسورانه. پژوهش ترکی هیچگاه موضوع اصلی کار نگارنده نبوده و نگارنده با رخنه در این رشته که تا اندازه‌یی از او دور است، بیم آن دارد که مرتکب خطاهای بسیار شود. بگذار دانشمندان ارجمند ترک‌شناس ما، برای این جسارت مرا ببخشند زیرا انگیزهٔ آن، تمایل به پیشبردن کار

علمی مشترک ما و درک این نکته است که از این کار شاید سودی برآید. در این مورد، برای نگارنده چیزی باقی نمی‌ماند جر اینکه به‌فرمول مشهور شرقی متوسل شود یعنی تمنا کند که کمبودها را خود مرتفع سازند، با بزرگواری به‌آنها بنگرند و نیت را ارزیابی کنند نه این که ثمرهٔ آن را، که گمان نمی‌رود به‌نقطهٔ آرمانی تواند رسید.

۲

۴) هنگامی که نوایی به ساختن منظومهٔ خود در بارهٔ لسان‌الطیر آغاز کرده بود، در چه راهی می کوشید و ارتباط او با سلفش چگونه بود؟ پاسخ این پرسش، دشوار نیست. زیرا خود شاعر در این مورد اشارات جامعی دارد. در پایان لسان‌الطیر حکایتی دربارهٔ علل نگارش این منظومه می‌یابیم که حکایتی بسیار پر ارزش است، زیرا گذشته از اطلاعات ناب فیلولوژیک، نوایی در اینجا یکی از صفحات زندگی خود را در برابر ما می‌گشاید و تصویر روشنی از اوان کودکی خود می‌دهد که پراز تازگی و ملاحتی است که تصور آن دشوار است. این است آنچه او دربارهٔ دلبستگی خود به‌منظومهٔ عطار نقل می کند:[۴]

یادیما مونداغ کیلور بو ماجرا
کیم طفولیت چاغی مکتب اراه[۵]

کیم چیکار اطفال مرحوم زبون
هر طرفدین بیر سبق ضبطی غه اون

ایمکانورلار چون سبق آزاریدین
یا کلام الله نینک تکرار یدین

۴. نگارنده هنگام ترتیب دادن متن، از سه نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی استفاده کرده است: (a)<E1> No a 290، شمارهٔ (b) <B283> No 291h وشعبهٔ درسی(C) <D190> No 484، ضمناً شالودهٔ متن را تحریر (a) که کاملتر و دقیق‌تراست تشکیل داده‌است. شرح کامل‌این نسخه‌ها را نمی‌آوریم. شرح نسخهٔ (c) را بنگرید: Smirnow, *Manuscrits*, p. 168

۵. a ـ ورق ۲۸۹ الف؛ b ـ ورق ۸۶ ب؛ c ـ ورق ۳۴ الف.

ایستابـان تشخیص خـاطر اوستاد
نظم اوقوتور کیم روان اولسون سواد
نثردین بعضی اوقـور هـم داسـتـان
بـوگلسـتـان یـانکلیغ و اول بـوسـتـان
منکـا اول حالتدا طبع بـوالهـوس
منطق الطیر ایلاب ایـردی مـلـتمس
تاپتی ساکن ساکـن اول تکـرار دین
ساده کونکلوم بهـره بـوگفتار دیـن
طبـع اول سوزلارکا بولغـاج آشنـا
قیلمادی میـل اوزکا سوز لارکـار یانا
عـادت ایتدیـم اول حکـایـت لاریـدا
قـوش مقالیدیـن کنـایـت لاریـدا
چون بیرار سوزدین تـاپیب طبعیم گشاد
تاپسام ایردیم کیم نیدور آندین مراد
زوقی کوب خوشحال ایتار ایردی مینـی
شرحی آنینک لال ایتار ایردی مینی
چون بو احوالیمغه بـولدی امتداد
بولدی اول دفترغه غالب اعتقاد[6]
ایلا کیـم ایلدیـن اوزولدی الفتیم
اول کتـاب ایـردی انیس خـلـوتیـم
خلق رسمی سوز لاریـدین قیل و قـال
اولسه[7] طبعیمغـه یتارایردی مـلال
عـاقبت عـاشق ایـلادی شیدا مینـی
ایـلا مشعوف ایتی بو سـودا مینـی
کیـم دیـدیم عزلت[8] ایشیکین آچقامین
دهـر بی معنی ایلیدین قاچقامیـن

۶. ac اوستاد. ۷. bc اوتسه. ۸. b غربت.

آنکلاغاج اطفال ایلاب شور و شین
استماع ایشی بو سوزنی والدین
وهم غالب بولدی[۹] آنداق کیم عوام
کیم ایرور سوز آتشین و طبع خام
بولماغای کیم طبع بیرکای تلبه لیک
حیککولوک بولغای صلاحیدین ایلیک
تا پشوروب[۱۰] دفترنی معدوم ایتی لار
شغلیدین[۱۱] کونکلوم نی محروم ایتی لار
منع کلی قیلدیلار اول حالدین
منطق‌الطیر اوزرا قیل و قالدین
چون آرادین اوتی بیر عهد بعید
اولدیلار اول حالتیمدین نا امید
لیک چون یادیمدا ایردی اول کلام
یاشورن تکرار ایتار ایردیم مدام
آندین اوزکا سوزکا میلیم آز ایدی
قوش تیلی بیرلا کونکول همراز ایدی
ترک نظمیدا چو تارتیب من علم
ایلادیم اول مملکت نی یکقلم
تورت دیوان بیرلا نظم پنج کنج
دست بیردی چیکماین اندوه و رنج[۱۲]
نظم و نثریم کاتب تحسین‌شناس
یازسا یوز مینک بیت ایتار ایردی قیاس
مونچه کیم نظم ایچرا قیلدیم اشتغال
خاطریمدین چیقماس ایردی بو خیال
کیم بو دفترغه بیریب توفیق حق
ترجمه رسمی بیلا یازسام سبق

۹. در a کیم آمده است که با بحر هماهنگ نیست.
۱۰. b تاپیبان. ۱۱. b سعله‌دین. ۱۲. b در اینجا به‌پایان می‌رسد.

لیک سوز دشوارایدی مین ناتوان
بارماس ایردی خامه‌غا ایلیکیم روان
عاقبت کوردیم که عمر ایلار شتاب
اولسام و قالسه و بیلمای بو کتاب
اول جهان ساری بوارمان ایلتکوروم
بویلا اوتدین داغ حسران ایلتکوروم
نیچه بو ایشکا کونکول مشعوف‌ایدی
کوییا کیم وقتی غه موقوف ایدی
آلتمیش‌غه عمر قویغاندا قدم
قوش تیلین شرح ایتکالی یوندوم قلم
شیخ نینک روحیدین استمداد [۱۳] ایتیب
کورکاج استعداد اول امداد ایتیب
ایردی یاریم کیچه اشغالیم چاغی
طبع بو معنی‌غه مشغول اولماغی
خامه رفتارین نیچه سوردوم [۱۴] نیچه
قیرق ایلیگ بیت هر یاریم کیچه
صفحه‌غا یازمای قراریم یوق ایدی
بو رقم‌دا اختیاریم یوق ایدی
شیخ روحیدین یتیب کوب اهتمام
قیلدیم آز فرصت‌دا ارقامین تمام
سوز دقیق‌ایردی و معنی آندا کیم
کرچه قیلدم اوز اوزومکا اشتلم
شیخ روحیدین ولی‌یتی کشاد
کیم مرادین تاپتی او شبو نامراد
کرچه غواصی چیکیب رنج و عنا
اوزنی بو در یاغه ایلاب آشنا

۱۳. درمتن استعداد بود و به استمداد اصلاح گردید. ۱۴. c سورسام.

درغه کر تاپماس ایسه هم دست‌رس
یبغسه دریا موجیدین خاشاک و خس
هم[۱۵] قوروتسه و آنی قیلسه اوتون
یاروغای ویرانه‌سی بولمای توتون
مین بو دریا ایچرا در پاک نی
یاپمایین یبغدیم ایسه خاشاک نی
نیلایین بو ایردی مقدوروم مینینک
فانی اولدی طبع مهجوروم مینینک
ساچتی ایرسا ناظم عالیمکان
عالم اهلی اوزرا نقد بحروکان
موندین ارتو قراق حد ایرماستور منکا
جودینی وصف ایلاسام بس تورمنکا
بودور امیدیم که هر کیم سالسه کوز
کیم حرارت سالسه کونکلیغه بو سوز
شیخ انفاسیغه آنی حمل ایتیب
فیض تاپغای کامیغه یعنی ییتیب
بیزنی داغی آندا کورکای بیر طفیل
قیلماغای کونکلی ایکی لیک ساری میل

ترجمه: به‌یاد دارم که در کودکی و در مکتب، کودکان ضعیف و شایستهٔ ترحم، از هر سو برای از برکردن درسها آواز سر می‌دادند. هنگامی که از درس و یا تکرار کلام‌الله خسته می‌شدند، استاد که می‌خواست اندیشه‌ها را درک کند، کودکان را وادار می کرد تا شعر بخوانند و آنها را روان کنند. برخی داستانها نیز از گلستان و بوستان خوانده‌می‌شد. سرشت شگفت‌انگیز من، می‌خواست که در آنجا منطق‌الطیر بخوانم. اند ک اند ک از تکرار این حکایت دل بی‌آلایش من از آن بهره گرفت. هنگامی که سرشتم با این سخنان آشنایی یافت

۱۵. bc کر.

به‌سخنان دیگر گرایش نکرد. من به‌این حکایات و کنایاتی که از زبان مرغان بود، آموخته‌شدم. چون‌سرشتم از هر سخن شاد کام می‌شد، کوشیدم که بدانم معنی آن در کجاست... شگفتی از آنها، مرا بسیار شاد می کرد. اما درک آنها زبانم را می‌بست. چون این حال دوام یافت، عشق‌من به این دفتر فزون‌تر شد. تاآنجا که دوستی من با مردمان گسست و این کتاب انیس خلوت من‌گردید. اگر سخنانی ازگفته‌های معمولی مردمان به‌گوشم می‌رسید، سرشتم ملول می‌گشت. سرانجام عشق، مرا شیدا و این سودا چندان خشنودم کرد که گفتم: درگوشه‌گیری را می‌گشایم و از مردم جهان که از اندیشهٔ معنوی دوراند می‌گریزم. کودکان که این مطلب دانستند داد و فریاد برآوردند و والدین آنها نیز این سخن شنیدند. وهم، غالب شد از این که چگونه مردم عوام سخنانشان آتشین و طبعشان خام است. نیک می‌بود اگر طبیعت بی‌خردی نمی‌داد و دست از کار خیر کشیده نمی‌شد... آنگاه دفتر را یافتند و نابود کردند و دل من از همدمی‌اش بی‌بهره شد. مرا از آن حال و قیل و قال منطق‌الطیر باز داشتند. چون دیری سپری شد، از آن حال من نا امید گشتند. لیکن چون آن سخن را در یاد داشتم، پیوسته تکرارش می کردم. به‌سخنان دیگرم میلی نبود و همراز من، «زبان مرغان» شده بود. چون درفش شعر ترکی را برافراشتم، همهٔ آن خطه را به زیرقلم درآوردم. توانستم چهار دیوان و پنج‌گنج را بی‌اندوه و رنج بسازم. اگر دبیری حق شناس آثار مرا از نظم و نثر بنگارد و برشمرد، در آنها یکصد هزار بیت خواهد یافت. چون باآن حال به شعر پرداختم، این آرزو از خیال من بیرون نشده بود که اگر حق توفیق دهد، این دفتر را با تقلید و به شکل ترجمه خواهم نگاشت. اما سخن دشوار بود و من ناتوان و دستم را یارای روان کردن خامه نبود. عاقبت دیدم که عمر می‌شتابد، می‌میرم و این کتاب ناشناس خواهد ماند. این آرمان را به سرایی دیگر خواهم برد و از این آتش داغ حسرت خواهم خورد. روزی چند دلم از این کار شادان بود و چنان می‌نمود که این شادی چندان نخواهد پایید.

هنگامی که عمرم به‌شصت رسید، قلم را تراشیدم تا زبان مرغان نویسم. از روح شیخ استمداد کردم و او که استعدادم دید امدادم کرد. تا نیمه‌های شب به‌کار می‌پرداختم و طبعم به‌این معنی خشنود بود. بارها خامه را به‌حرکت در آوردم و چهل-پنجاه بیت تانیمه شب سرودم. اگر صفحه‌یی نمی‌نوشتم آرام نداشتم و این بی‌اختیار بود. روح شیخ همت بسیار به‌من داد و در زمانی کوتاه نگارش را به پایان بردم. سخن دقیق بود، اما معنی آن کم و من خود را شماتت می‌کردم. روح شیخ برمن فیض بخشید و این نامراد به مرادش رسید. اگر غواص یا رنج و زحمت خود را به‌دریا می‌زند و نمی‌تواند مروارید به دست آورد و از امواج دریا تنها خس و خاشاک برمی‌گیرد، پس از آنکه آنها را خشک کرد و هیزم ساخت ویرانهٔ او روشن می‌شود و دود در آن نخواهد بود. من در این دریا دُر پاک نیافتم و تنها خاشاک به دست آوردم. اما چه باید کرد! این سرنوشت من بود و طبع مهجورم نابود شد. هرچند شاعر بزرگ برای مردم دنیا گنج دریاها و کان‌ها را آورده بود. اما حد من بیش از این نبود وبرای من همین بس که جود او را می‌نگارم. امید من آن است که هرکس نگاهی می‌اندازد، اگر این‌سخنان در دلش گرما آفریند، آن را از انفاس شیخ بداند و از او فیض بگیرد. ما را نیز چون ریزه خوار خوان او بداند و همتای او برنشمرد.

در این قطعه می‌بینیم که نوایی از خرد سالی به‌منظومهٔ عطار عشق داشت، اما تنها پس از اینکه به‌شصت سالگی رسید و تجربهٔ بزرگی در هنرشعر به‌دست آورد، برآن شد که به کار آن پردازد. پیشرفتهای زندگی را پشت سر داشت و او را همچون بزرگترین شاعر ترکی شرقی [چغتایی] پذیرفته بودند. با این همه، او جرأت نکرد که به تقلید آزاد دست بزند و در اندیشهٔ ترجمهٔ منطق‌الطیر بود. ولی روشن شد که نیروی او برای انجام این کار کافی نیست. کار با دشواری پیش می‌رفت وتنها مدد روح پیر بود که به گفتهٔ نوایی برای پایان دادن کار، او را یاری کرد. این گفته دارای ویژگی ناب عرفانی است اما تا اندازه‌یی نیز زمینه‌یی واقعی دارد. بی‌شک، نوایی تنها به آموختن منطق الطیر بسنده نکرده و کار خود را روی سایر آثار عطار

نیزگسترش داده که البته تا اندازهٔ زیادی درک و تفهیم مطالب پیچیده را بر او آسان کرده است. از سایر آثار عطار، او از اثرهای زیر نام می‌برد: مصیبت نامه، الهی‌نامه، اشتر نامه، حلاج نامه، قصاید، غزلیات، رباعیات و تذکرةالاولیاء. این فهرست به‌هیچ روی کامل نیست، در اینجا بسیاری از کارهای بزرگ عطار: اسرار-نامه، جوهر الذات و جزاینها دیده نمی‌شود. این نکته شایان توجه است که به‌هیچ وجه اشاراتی به منظومه‌های عطارکه در روح تشیع است، چون مظهر العجایب و لسان الغیب دیده نمی‌شود. تنها آن آثار اعتدالی گزیده شده‌اندکه در آنها مغایرتی با موازین مذهب رسمی سنت دیده نمی‌شود.[16]

ناخرسندی نوایی از پایان کارش، نشان می‌دهدکه او تا چه حد نسبت به‌کار خویش جدی بوده است. البته بسیار دشوار است‌که بگوییم شکوهٔ او از روی راستی است یا نه. تقریباً هر شاعر پارسی زبان فریضهٔ خود می‌داند که برکمبودهای اثر خویش اشاره‌کند و از خوانندگان پوزش بطلبد—این یک سنت ادبی است‌که مراعات آن لحن‌خوبی را ایجاد می‌کرد. اما سخن نوایی ظاهراً تشریفات محض نیست. این وضع، که ترجمه‌یی که اندیشهٔ آن مدتها پیش پیدا شده بود، تا این حد به درازا کشید، نشان می‌دهدکه نوایی به اندازهٔ شاید وباید بر دشواریهایی که در راه او هنگام اجرای این وظیفه قد راست خواهند کرد، آگاه بوده است.

بدین سان، مشخص کردیم که نوایی کوشیده است منظومهٔ عطار را به‌زبان خودش گرداند و هیچ حقی برای خود در تألیف در نظر نمی‌گیرد و خود را تنها ریزه خوار خوان صوفی بزرگ ایران می‌شمارد. اکنون ببینیم که او چگونه از عهدهٔ انجام این کار برآمده است.

۵) پیش از اینکه به بازکاوی ساخت لسان‌الطیر که بخش اصلی کار ما را تشکیل می‌دهد بپردازیم، ضروری است که به‌اجمال به مسألهٔ تخلص‌که شاعر در این اثر به‌کار برده است اشاره‌کنیم. چنین پذیرفته شده است که میرعلیشیر در اشعار ترکی تخلص نوایی و در اشعار پارسی تخلص فانی به‌کار می‌برده است.

۱۶. شاید نبودن اشاره به‌آثاری‌که در روح تشیع است دلیلش این باشدکه نوایی خودش از اهل سنت نبوده و نیز این دلیل باشدکه پس‌از ترتیب دادن محاکمهٔ عطار در نیشاپور، این منظومه‌ها نابود شده و در نتیجه‌کمیاب بوده و نوایی برآنها آگاهی نداشته است.

از این جا، می‌بایست که او لسان‌الطیر را با تخلص نوایی بنویسد، اما در عمل ما عکس آن را می‌بینیم. این است آنچه که او در بارهٔ تخلص شعری‌اش می‌گوید:[17]

شعر صنعتین که قیلدیم ابتدا
ترک الفاظی بیلا قیلدیم ادا
ایلا کیم هر کیمسه نیکیم قیلغوسی
بعضی ایشدا بار آنینک بیر[18] بیلکوسی[19]
کیم اوزی تخصیص‌غا املادور اول
مهر یا توقیع یا تمغادور اول
صفحهٔ زیباسی نظم انشاسی دور
کیم تخلص ناظمی تمغاسی دور
بو[20] نشانی بیرلا تاپتی امتیاز
نی ورق کیم نظم قیلدی اهل راز
کیم‌بو سعدی یا نظامی نینک دورور
یا بو خسرو یا بو جامی نینک‌دورور
فارسی نظم ایچرا چون سوردم قلم
نظم نینک هر صنعی‌نی قیلدیم رقم
منکه ترک الفاظیغه ایلاب شروع[21]
نظم تاپتی طبع کلکیم‌دین فروغ[22]
چون سحاب طبعیم اولدی درفشان
نظمیما ایردی نوائی‌دین نشان
دهر باغیدا اولوب کامیم روا
کامرانلار تاپتی نظمیم دین نوا[23]

۱۷. a - ورق ۲۸۹ ب؛ b - از قلم افتاده است؛ c - ورق ۳۶ الف.
۱۸. a - ازقلم افتاده است.
۱۹. در این باره بنگرید: ساموبلوویچ، ص ۱۱۱۱.
۲۰. c - یوز ۲۱. a - وقوع
۲۲. یعنی به شکلهای گوناگون تقسیم شدند.
۲۳. بازی با واژه‌های نوا - نوایی.

فیض یتکاج اول معانیدین منکا
تاپتی بیلکو نظم فانیدین منکا
چون لسان‌الطیر آغاز ایلادیم
طرفه قوشلار بیرلا پرواز ایلادیم
موندا انسب ایردی کیم‌تورکاج نوا
بولسه نظمیم‌غه نوائی دین ادا
کیم نوا قوشلار تیلی الحانیدور
دلکش افغانی حزین دستانی‌دور
ترک اسلوب ایردی هم بو داستان
تاپغودیک ایردی نوائیدین نشان
بو رقم‌دا فانی ایلارکا لقب
مستمع بولغانغه آیتور مین سبب
کیم بو دفتر نظمیدین کل مراد[۲۴]
چونکه مرجع میلی ایردی و معاد، [۲۵]
موندا فانی بولمای ایش بولماس مرام[۲۶]
فانی آندین تاپتی نظمیم اختتام
کیم بو دفتر ایچرا شیخ معنوی
کیم دیمیش قوشلار دیلیدین مثنوی
سیر اول قوشلارغه کیم فن ایلامیش
یتی وادی چون معین ایلامیش
چکتوروب قوشلارغه کوب‌رنج و عنا
سونغکی منزل بولدی وادی فنا
کرچه بو ایکی تناسب بارایدی
نظمیما هم بوتخلص بارایدی

۲۴. درهمهٔ نسخ خطی مراد آمده است که بدون شك اشتباه در نساخی است.
۲۵. یعنی بازگشت به‌دنیای روح ونیستی (فناء).
۲۶. در همهٔ نسخ خطی مراد آمده‌است که دراین صورت، قافیه برهم می‌خورد.

کر تخلص مونـدا فانی ایلادیم
بو تناسب لاردین آنی ایلادیم
کر سبب ایستاب بیرا و قیاسه خطاب
شرح قیلغان سوز آنکا بستوز جواب

ترجمه: هنگامی که هنر شعر آغاز کردم، آغاز با سخن ترکی بود. بدین‌سان هر کسی که می‌خواهد کاری بکند، در پاره‌یی کارها او را نشانی است که‌آن‌امضاء، مهر، توقیع یا تمغای اوست. کسی که تخلص شعری‌اش تمغای اوست، کاغذ آرایش او ونظم انشای اوست. ورقهایی که‌اهل راز خواه سعدی‌یانظامی، خواه خسرو یا جامی شعر خود را بر آن نوشته‌اند، از همین نشان بهره جسته‌انـد: هنگامی‌که خامه را در شعر فارسی آزمودم، هرصنعت شعری را سنجیدم. آنگاه که به‌ترکی‌داد-سخن دادم، شعر از سرشت خامهٔ من پر فروغ شد. چون سحاب طبعم درفشان گردید، شعرمن نشان نوایی گرفت. درباغ دهر کامم روا شد وکامروایان از شعر من نوا یافتند. پس چون از آن معانی فیض‌یاب شدم، شعر من از فانی نشانه گرفت. به‌لسان‌الطیر به‌شعرآغاز و همبال مرغان‌طرفه، به‌پرواز در آمدم. اینجا، جای داشت که ترانه با نوا باشد وشعرم‌با نوایی به‌پایان‌رسید، زیرا نوا، آوای زبان مرغان و افغان دلکش و داستان حزین آنهاست. اما این داستانی‌بود دور از اسلوب و می‌بایست نشان نوایی می‌گرفت. به‌شنونده‌می‌گویم که‌چرا خود را فانی نامیده‌ام. مراد از این دفترآن بود که میلی به بازگشت ومعاد به‌جهان معنوی فنا داشتم. در این شعر با فانی مراد یافتم و با فانی نظم خود را به پایان بردم، زیرازمانی که شیخ معنوی دراین دفتر از زبان مرغان مثنوی سروده‌است، سیر نخست این مرغان را ساخته و هفت وادی را پرداخته ومرغان را بر آن داشته بودکه رنج و تعبی بسیار بر خود هموارکنند و واپسین منزلگاهشان وادی فنا باشد. چون این دو تناسب آمد، در شعر من نیز تخلص، فانی شد. من تخلص فانی گرفتم و این تناسب را آنی کردم. اگر کسی سبب را پرسان شود، آنچه که‌گفته آمد برای پاسخ او بسنده است.

به‌گونه‌یی دیگر، تخلصهای میرعلیشیرنوایی به‌اینکه شعر به کدام زبان سروده شده وابستگی نداشته و تنها وابسته به‌مضمون آنهاست و ضمناً تخلص فانی در این مورد ویژگی صوفیانهٔ منظومه را خاطرنشان می‌سازد.[۲۷]

۳

۶) منطق‌الطیر عطار در چاپ گارسن دوتاسی، به‌مقدمه، ۲۴ مقاله و خاتمه تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی بزرگتر نیز به‌نوبهٔ خود به‌بخشهای کوچکتر که عنوان حکایت دارد، تقسیم می‌گردد. اماگمان نمی‌رود که این تقسیم بندی از آغاز بوده باشد. زیرا در بخش اعظم نسخه‌های خطی کهن وچاپهای سنگی شرقی چنین تقسیم‌بندی نیست و کتاب به‌چند فصل کوچک جدا شده که در واحدهای بزرگتری‌گرد آمده‌اند.

همین شکل را در اثر نوایی می‌بینیم و منظومهٔ او از ۱۷۶ بخش کوچک و خاتمه تشکیل شده است. فصلها شماره ندارند و عنوان آنها در نسخه‌های خطی گوناگون با هم همخوان نیستند و احتمالا چنان‌که در بیشتر منظومه‌های فارسی می‌بینیم، عنوانها از افزودگیهای پسین هستند. اما ترتیب فصلها در هر سه نسخهٔ خطی که من ازآنها بهره‌گرفته‌ام، بدون تغییراست و نمی‌توانست تغییری داشته باشد، زیرا سیر منطقی داستان اجازه نمی‌دهد که هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن وارد شود.

نخستین قطعه در اثر عطار و نیز در اثر نوایی عنوان ویژه‌یی ندارد و در ستایش خدا است: در خطوطی کلی، نظریهٔ صوفیه در بارهٔ آفرینش جهان مطرح می‌شود[۲۸] و ماجرای آدم و سقوط ابلیس و رانده شدن آدم از بهشت می‌آید. نوایی

۲۷. ممکن بود a priori پنداست که تخلص فانی را مؤلفی به‌کار ببرد که دارای جهانگری صوفیه باشد. بیتهایی که در بالا از نوایی آمده‌است، هرتردیدی را برطرف می‌سازد. روشن است که نوایی تخلص فانی را تنها پس ازآشنایی با تعلیمات صوفیه، نخستین بار به‌کار برده است.

۲۸. مقابله شود با مقالهٔ من، کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار (در این کتاب، پیشین - ه.ت.)

در خطوطی کلی، از متن اصلی که سرمشق او بوده پیروی می کند، اما به‌هیچ روی نمی کوشد ترجمه‌یی دقیق بکند و به‌خود اجازه می‌دهد که به‌اندازهٔ زیادی از آن‌دور شود. در بیشتر موارد تنها مفهوم تقریبی عبارت نگاهداری شده. تشبیهات کاملا تشبیهاتی دیگر هستند و ما آن را در نخستین بیت می‌بینیم:

آفرین جانْ آفرین پاك را
آن که جان بخشید مشتی خاك را

جان قوشی چون منطق راز ایلاکای
تنگری حمدی بیرلا آغاز ایلاکای[۲۹]

ترجمه: هنگامی که مرغ جان سخن از راز آغاز می کند، آغاز سخنش با ستایش خدا است.

سبک عطار سبکی است آتشین‌تر و در شعرش فریادی است‌گنگ و روایت، پیوسته با مناجات بریده می‌شود. در اثر عطار تاریخ آفرینش جهان با تفصیل بیشتری است و در عوض نوایی جزئیات سقوط ابلیس را بیشتر کرده است. تقریباً در هیچ یک از بیتها همخوانی کامل نیست. اما پیوسته سیماهایی که عطار آورده است، انگیزهٔ بسط بعدی اندیشهٔ نوایی است؛ وضمناً گاهی سیماهایی که نوایی می‌آورد حتی‌نیروی بدیعی بیشتری دارند مانند بیت زیر:

کوه را میخ زمین کرد از نخست
پس زمین را روی از دریا بشست[۳۰]
عطار

بحر او زا جنگ ایلادی توفرا غدین
جنگ اوزا لنکر یا ساوی تاغدین[۳۱]
نوایی

ترجمه: او در دریا کشتی از خاك ساخت و کشتیها را لنگر ازکوه.

۲۹. a - ورق ۲۶۲ ب؛ b - ورق ۱ ب، c - ورق ۱ ب.
۳۰. من به مسألهٔ بحرشعر نوایی اشاره نکرده‌ام. نمونه‌هایی که آوردیم نشان می‌دهدکه در هر دو منظومه شعر در بحر رمل است که ضمناً جز این‌هم نمی‌توانسته باشد زیرا در بسیاری از مواردگوناگون تقلید (نظیره) بر اثری معلوم در ادبیات پارسی همواره به دقت مراعات می‌شود (در قصیده و غزل حتی قافیه نیز نگاهداری می‌شود).
۳۱. ab - ibid؛ c - از قلم افتاده است.

گاهی سیما در شکلی وسیعتر به کار می‌رود و ضمناً در پاره‌یی موارد، حتی قافیهٔ متن سرمشق نیز رعایت می‌شود:

گنج درقعر است و گیتی چون طلسم
بشکند آخر طلسم بند جسم

عطار

رازی مخفی گنج اولوب بیرطرفه جسم
صنعی دین اول گنج حفظیغه طلسم
هم طلسم اول مخزن او زره هم امین
آفرین صنعینگ غادی جان آفرین[۳۲]

نوایی

ترجمه: راز او گنجی پنهان بود و طرفه جسمی از هنرش پاسدار و طلسم این گنج بود. او و این طلسم پاسدار امین این گنج بودند، آفرین برصنع تو ای جان آفرین.

نمونه‌یی دیگر که در آنجا در سقوط آدم و ابلیس تفاوت هست(یکی از موضوعهای مورد نگرش صوفیه):

وان یکی کز سجدهٔ او رو بتافت
مسخ و ملعون گشت این سر در نیافت

عطار

اول شرفلار بیرلا آنداغ پیش خیل
کیم عیان ایلاب تکبر ساری میل
تا ابد مردود و ملعون ایلابان
عبرتی آفاق گردون ایلابان...
بولدی سرکش لیک دا آنینگ آفتی
عجز تفراقلیغ بو بیر نینگ رافتی[۳۳]

نوایی

ترجمه: چنین پیشکسوت والامقامی را چون به تکبر گرایش داشت برای ابد ملعون و مردودش کردند وعبرت آفاق وگردون. آفت او درسرکشی‌اش

۳۲. a- ورق ۲۶۲ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- از قلم افتاده است.
۳۳. a- ورق ۲۶۳ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- ورق ۱ ب.

بود و رأفت این در عجز و خاکساری‌اش.

باید یادآور شوم که تفاوت در جهاننگری این دو مؤلف، در سنجش بیتهای زیر بیشتر نمایان می‌گردد.

در نگر کین عالم و آن عالم اوست

نیست غیر او وگر هست او هم اوست

عطار

هم اوزی اول بیرنی معلول ایلاکان

هم اوزی اول بیرنی مقبول ایلاکان

اول نی قیلدی بونی قیلدی او بیلور

اول بوقیلماس هرنه قیلسه او قیلور[۳۴]

نوایی

ترجمه: او خودش این را (یعنی ابلیس را — ی. برتلس) گناهکار کرد. او خودش آن را(یعنی آدم را —ی. برتلس) مقبول ساخت. او خودش می‌داند که آن و این چه کرده‌اند. کسی کاری نمی کند و هرکاری را او خودش انجام می‌دهد.

یعنی در اثر عطار از یکسو وحدت وجود نمایانی جلوه می‌کند و از سویی دیگر مسألهٔ آزادی اراده با نزدیکی بسیار به‌حل سنتی این مسأله (بلاحیف) دیده می‌شود. نظریات افراطی‌عطار نرم‌تر و در چهارچوب‌سنت اسلامی مطرح شده است.[۳۵] در آینده نیز این تغییر نظریهٔ عطار را خواهیم دید.

فصل مقدمهٔ اثر عطار[۳۶] شامل ۲۱۶ بیت و در بارهٔ شکوه و شکایت است از گناهکاری و در اثر نوایی نیز فصل دوم زیر عنوان مناجات به‌درگاه قاضی الحاجات، همسنگ آن است. در اینجا ما دوباره با تفاوت ویژه‌یی روبرو می‌شویم. عطار این مسأله را در عباراتی کلی مطرح می‌کند و وارد جزئیات نمی‌گردد. از نظر عطار بزرگترین گناه — واقعیت هستی شخص وی و این نکته است که من او هنوز در اقیانوس

۳۴. پیشین.

۳۵. عبارات نوایی را می‌توان به آسانی به‌عنوان افادهٔ آیهٔ مشهور قرآن و مارمیت اذ رمیت ولکن الله‌رمی (سورهٔ ۸، آیهٔ ۱۷). ارزیابی کرد.

۳۶. مقدمهٔ عطار با تمثیلی از یک راهزن و زنش به‌پایان می‌رسد و در اثر نوایی این تمثیل نیست.

عشق جهانی حل نشده است. نوایی یک سلسله ازگناهان خود را نام می‌برد و استغفار می کند و ازگناهان زیر یاد می کند:

قیلمادیم عمریمدا بیر رکعت نماز
سر بسر محض نیاز ای بی نیاز
هرگز آنداق قویمادیم تو فراقغه باش
کیم کیرا کلکیک بولماغای با شیمغه‌تاش
بیرمادیم هرگز کداغه بیردرم
تا اوزومنی کورمادیم اهل کرم
تو تمادیم آتنیک قیلیب فرزانه لیغ
سبحه ایلدین آسمایین یوز دانه لیغ
بیر عمل هرگز ریاسیز قیلمادیم
زرق‌سیز بیر دم اوزومنی کورمادیم[۳۷]

ترجمه: ای بی‌نیاز، من در همهٔ عمر حتی یک رکعت نماز نگذاشته‌ام که سر به‌سر محض نیاز نباشد. هیچگاه اگر برای زیر سرم سنگ لازم نبوده سرم را روی زمین نگذاشته‌ام. هیچگاه یک درهم نیز به‌گدا نبخشیده‌ام مگر برای آن که خودرا اهل کرم نشان دهم. هیچگاه نام ترا بر زبان نرانده‌ام مگر با تسبیح صد دانه. من هیچکاری را بدون تزویر و ریا نکرده‌ام، من خود را حتی یک دم نیز بدون نیرنگ‌ندیده‌ام.

سخنان نوایی طنینی گرم و صمیمانه دارد ولی البته مقیاسش در این‌جا نه آن است که در اثر عطار. این دیگر عرفان نیست، این احساسات مذهبی است که‌در چهار چوب درك اسلامی باقی مانده و نظیر آنچه که ما در اثر چکامه‌سرای ایرانی طرفدار وحدت وجود می‌بینیم، در فضای بیکران کائنات پرواز نکرده است.

سپس در اثر هر دو شاعر فصلی می‌آید در نعت پیامبر. هر دوی آنها تقریباً همان تشبیهات سنتی معمول را می‌آورند که برای ما وارد شدن به‌جزئیات آن‌مطرح نیست. تنها یادآور می‌شویم که‌نوایی با علاقهٔ بسیار به‌داستان معراج اشاره می کند، تصویر سفر پیامبر را از طریق آسمانها می‌دهد و علایم برجهای دوازده گانه را

۳۷. a ـ ورق ۲۶۳ الف؛ b ـ ورق ۳ ب؛ c ـ ورق ۲ الف.

ترسیم می کند و چیره دستی بزرگ خود را دراخترشناسی زمان خویش نشان‌می‌دهد.
در اثر نوایی همهٔ این فصل، بازی چشمگیر و شگفت‌انگیزی با واژه‌ها وتشبیهات، و ازلحاظ فنی بالاترین مرحلهٔ تکامل است. اما نمی‌توان نپذیرفت که قطعهٔ مربوطه در اثر عطار به‌مراتب از لحاظ ساخت ساده‌تر است و طنینی‌گرم‌تر و صمیمانه‌تر دارد. این فصل در اثر عطار با حکایت مادری به‌پایان می‌رسد که فرزندش را که در آب افتاده است می‌رهاند(بیت ۳۸۸) و در اثر نوایی این حکایت نیست.

چهار فصل بعدی منظومهٔ عطار، در منقبت چهار خلیفهٔ راشدین است. همین را ما در اثر نوایی نیز با این تفاوت می‌بینیم که پس از هر منقبتی، حکایتی وارد شده است که موضوع آن از زندگینامهٔ حماسی خلفاست و مقصود از آن‌تجسم ویژگیهای خلیفهٔ مدح شده است. بدین‌سان موضوعی که نوایی تشریح کرده، گویاتر است و ازمدحهای خشک و تشریفاتی عطار دورتر رفته است. شایان تذکر است که بیت مطلع هر یک ازاین بخشها ترجمهٔ دقیق متن اصلی فارسی است.

ابوبکر (بیت ۴۰۶)

خواجهٔ اول که اول یار اوست
ثانی اثنین اذهما فی‌الغار اوست

عطار

(فصل ۴)

اول که سلطان رسل غه یار دور
ثانی اثنین اذهما فی‌الغار دور

نوایی

عمر (بیت ۴۱۹)

خواجهٔ شرع آفتاب جمع دین
ظل حق فاروق اعظم شمع دین

عطار

(فصل ۶)

اول که پیغمبرغه همدم ایردی اول
شبهه سیز فاروق اعظم ایردی اول

نوایی

عثمان (بیت ۴۳۱)

خواجهٔ سنت که نور مطلق است
بل خداوند دو نور بر حق است

عطار

(فصل ۸)

او حیا کـه کـانی نـورالعین ایـــدی

ایـلا کـیم عینیـن ذی‌النوریـن ایــدی

نوایی

منقبت علی ابن ابیطالب (فصل ۱۰) در اثر نوایی تا اندازه‌یی از اثر عطار فرق دارد و در عین‌حال نوایی دو عبارتی را که در میان شیعیان گسترشی وسیع دارد وعطار از آنها بهره جسته است یعنی عجایب مظهری[۳۸] و علی بابها که از حدیثی ساختگی گرفته شده، به‌کار برده است.

نوایی در حکایاتی که در منقبت خلفای راشدین آورده از موضوعهای زیر سود جسته است:

فصل ۵- ابوبکر به‌مسلمانانی که خواستار لغو ذکوة شده‌اند می‌گوید که او در شریعت حتی یک تارنخ را نیز تغییر نمی‌دهد.

فصل ۷- پس از تاراج مدینه، عمر چیزی برای خودش بر نمی‌دارد و همهٔ سهم خود را از غنایم به بیت‌المال می‌بخشد.

فصل ۹- هنگامی که امت نزد پیامبر می‌آمدند، آن حضرت پاهای‌شان را دراز می‌کردند و می‌نشستند و اما وقتی عثمان وارد می‌شد پای‌شان را جمع می‌کردند تا اینکه حجب بیش از اندازهٔ عثمان، جریحه دار نشود.

فصل ۱۱- پیکان دشمن بر استخوان بدن علی ابن‌ابیطالب نشسته بود و نزدیکان او نمی‌دانستند چگونه آن را بیرون بکشند و می‌ترسیدند مجروح دچار دردی توان فرسا شود. پیامبر مشورت می‌دهد که پیکان را هنگامی که علی ابن‌ابیطالب برنماز ایستاده است بیرون کشند، زیرا در آن زمان علی‌ابن‌ابیطالب چنان دنیا را از یاد می‌برد که دردی احساس نمی‌کند. همین کار را می کنند و علی‌ابن‌ابیطالب که پس از آن براین امر آگاه می‌شود چنین نتیجه می‌گیرد:

کیـم خـلاص اولماق اجـل پیکـانیدیـن

ممکـن ایـرمـاس جز نبـی احسانیـدیـن

ترجمه: خلاصی از پیکان مرگ اگر احسان پیامبر نباشد، ناممکن است.

۳۸. مقابله شود با عنوان منظومهٔ مشهور عطار مظهرالعجایب که عطار در اثر نوشتن آن‌از زادگاهش نیشاپور متواری شد.

نوایی پس از منقبت خلفای راشدین (فصل ۱۲) به مدح عطار می‌پردازد، مهمترین آثار او را نام می‌برد و از عطار می‌خواهد که در انجام‌گرفتن اندیشه‌اش او را مدد کند. فهرست آثار عطار را که در اینجا نام برده شده است، پیشتر آورده‌ایم. دراثر عطار در اینجا فصل بسیار مهمی دربارهٔ خصومت میان شیعیان و سنیان است که نوایی آن را حذف کرده است. عطار روشی آشتی‌جویانه که برای صوفیان سده‌های چهارم و پنجم هجری کاری بسیار عادی بوده است، پیشه می کند.[۳۹] او از یک سو از شیعیان می‌خواهد که نسبت به‌عمر منصفانه‌تر باشند و از سوی دیگر به سنیان اثبات می کند که علی (ع) نسبت به پیشینیان خود خصومت نمی‌ورزید؛ و در نتیجه جماعت نیز باید به نفاق کنونی پایان‌دهند. این مطالب در هشت داستان کوچک جلوه‌گر می‌شود که بدیهی است آنها نیز در اثر نوایی حذف شده‌اند. در اینجا مقدمهٔ آثار هر دو شاعر پایان می گیرد و خود داستان آغاز می‌شود.

تحلیل این مقدمه نشان داده است که نوایی، بدان‌سان که ما باید طبق گفتهٔ خود او در انتظارش می‌بودیم، وابستگی شدیدی به‌عطار دارد، با این همه، این بخش توضیح آزاد متن اصلی فارسی است. محسوس‌ترین تفاوت او نرمتر کردن نظریات فلسفی عطار و باز نمودن تصوف در شکلی اعتدالی و نزدیک به‌دین و حذف همهٔ بخشهای دارای ویژگیهای الهیات و سیاست است که برای عطار شیعی بسیار مورد توجه بوده ولی برای نوایی اهمیت چندانی نداشته. به‌گونه‌یی دیگر نوایی نظریات عطار را به مصالح محیط خود و دوران خویش نزدیک کرد و آن ویژگیهایی را که ممکن بود در دربار هرات پسندیده نباشد و در متن اصلی بود، پرده پوشی کرد.

۷) عطار پس از به‌پایان بردن مقدمه، بی‌درنگ به خود داستان می‌پردازد و با خطابهایی پرشور، مارا با بازیگران اصلی داستان آشنا می کند. از برابر ما دوازده پرندهٔ گوناگون می‌گذرند که شاعر در بارهٔ هریک از آنها بیتی‌گفته است:

۳۹. مثلاً مقابله شود با روش کلابادی درکتاب التعرف (نسخهٔ خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، شمارهٔ ۳۹۶، ورق ۱۴۵ ب):

و اجمعوا ان الاقتداء بالصحابه واجبا وسکتوا عن القول فیما کان بینهم من التشاجر... و لایرون الخروج علی الولاة و ان کانوا ظلمة.. و رأوا التشاغل بما لهم و علیهم اولی من الخصومة فی الدین الخ.

۱- هدهد (بیت ۶۰۳)، ۲- طوطی (بیت ۶۰۸)، ۳- کبک (بیت ۶۱۶)، ۴- شهباز (بیت ۶۱۸)، ۵- دراج (بیت ۶۲۳)، ۶- عندلیب (بیت ۶۲۸)، ۷- طاووس (بیت ۶۳۳)، ۸- تذرو (بیت ۶۳۸)، ۹- قمری (بیت ۶۴۳)، ۱۰- فاخته (بیت ۶۴۸)، ۱۱- باز (بیت ۶۵۳) و ۱۲- مرغ زرین (بیت ۶۵۵).

سپس سخنان برنامه‌یی هدهد برای مرغان می‌آید، که در آن او خدمات خود را برمی‌شمرد و ضرورت حرکت برای جستجوی سیمرغ را خاطرنشان می‌سازد. محل رخداد به هیچ روی ترسیم نیافته و انگیزهٔ گردآمدن مرغان روشن نیست، همهٔ این قطعه در اثر عطار دارای جنبهٔ آشکار غزل و آرامشی حماسی است و از توضیح جامع و پیگیر در آن نشانی نیست.

نوایی‌نسبت به‌وظیفهٔ خود روشی دیگر پیش‌گرفته است. اوگرد آمدن مرغان و رویدادهای پس از آن را چنین ترسیم می کند. (فصل ۱۳):

جمع اولوب بیرکون گلستان قوشلاری
بیشه و بحر و بیابان قوشلاری
بارچا بیر منزلدا مجمع توزدیلار
هر بیر اوز خیل و صفین کورکوزدیلار
کیم محبت بیرلا توزکای‌لار نوا
چون توکانسه بزم توتغای‌لار هوا
اولتوروردا چونکه آیین یوق‌ایدی
هر بیری‌ننگ اوزنی تعیین یوق‌ایدی
یوقاری اولتوردی طوطی‌دین کلاغ
بلبل و قمر یدین اول یانکلیغ کازاغ
قاز شونقاردین بییک توتدی مقام
یورتجی طاوس اوزه قیلدی خرام
چون هنرور اوزره چقتی بی‌هنر
تازدین قالدی قوی‌راق تاجور
خیل اشراف اتیلار ظاهر نزاع
قیلمادی اول سوزکا ارذال استماع

توشتی قوشلار ایچرا غوغا هرطرف
ماجرا بیرلا محابا هر طرف
بیر بیریدین اوتمادی اول ماجرا
هر دم آشتی ماجرا اول خیل‌آرا
بولدیلار محتاج آخر اول گروه
کیم اگر بولسه شهی صاحب شکوه
حاکمی انصاف لیغ دانا ولی
هوش آیین شهریاری عادلی
یتماکای اعلی‌غه ادنادین شکست
بولماغای اشرف خسیس الیدا پست
هرگروه ایردی اوزیکا چون عزیز
ایستادی بارچا شهی صاحب تمیز
یوقلوغیدین بارچا محزون بولدیلار
هر بیر اوز حالی‌غه مغمون بولدیلار
یاس آهنکین توزوب تارتیب نوید
بولدیلار شه دین سراسر نا امید
بو تعب‌دین هر بیری کونکلیدا تاب
نیم بسمل قوشدیک ایلاب اضطراب

ترجمه: روزی مرغان‌گلستان و مرغان بیشه و دریا و بیابان در یک‌جا گرد آمدند. همه در یک منزل انجمن کردند و هرکدام خیل وصف خود را به تماشا گذاشتند. آنهاگرد آمده بودند که باعشق و محبت، نوای خود را سردهند و پس‌از پایان بزم به هوا پرواز کنند. چون هنگام نشستن ترتیبی برای آنها تعیین نشده بود، هرکس برای خود جایی معین می‌کرد. کلاغ بالاتر از طوطی نشست و زاغ جایی بهتر از بلبل و قمری برگزید. غاز جایی بلندتر از عقاب آرمید. و زاغچه درکنار طاووس خرامیدن گرفت. چون بی‌هنر از هنرور فراتر رفت و تاجور پایین‌تر از بی‌تاج نشست، خیل اشراف نزاع آغاز کردند. اما اراذل

سخنان آنها را به پشیزی نگرفتند. از هر سو میان مرغان غوغا برخاست، و در هرسو ماجرا و محابا بود. هیچکس بردیگری در این بحث گذشت نمی‌کرد و هرلحظه مشاجره در میان خیل بالا می‌گرفت. سرانجام این خیل ناچار شد بپذیرد که اگر شهریاری بزرگ، داوری دادگر و فرمانروایی خردمند می‌بود، شهریاری که از عقل سلیم پیروی می‌کرد، زبردستان از زیردستان شکست نمی‌خوردند و بزرگان خوار نمی‌شدند. چون هرگروه خود را عزیز کرده بود، همگی خواستار شهی صاحب تمیز شده بودند اما چون چنین کسی را نداشتند، جملگی محزون شدند و بر حال خود غمگین. آنها آهنگ یأس ساز کردند زیرا امید خود ازکف داده بودند. هریک از آنها از تعب، تاب خود از دست داده بود و همچون مرغ نیم بسمل در اضطراب.

این تصویر ما را به‌طرز تفکر و اندیشه‌یی دیگر می‌کشاند که با تشبیهات تجریدی عطار تفاوت دارد. نوایی به‌روایت نمادی، با خواستهای معین واقع‌گرایانه می‌گذرد. کار مرغان باید مدلل شود — شاعر لحن کامیاب قصاص و انتقام‌جویی را یافته و صحنهٔ ستیز بزرگان را برسر مقام که شاید بارها شخصاً آن را به‌چشم دیده است، ترسیم می‌کند.

۸) فصل ١٤ — ١٨ (منظومهٔ نوایی) مربوط به گفتگوی هدهد با مرغان دربارهٔ سیمرغ و توضیحات گوناگون وابسته به‌مسألهٔ جایگاه سیمرغ است. سه‌فصل نخست (١٤ — ١٧) تنها شامل یک قطعهٔ همسان اثر عطار است، زیرا نوایی مرغان‌را وادار می‌کند که دوبار ازپیشوای‌خود دربارهٔ فرمانروای مرموز و ویژگیهای او پرسشهایی کنند، و این، درمتن اصلی پارسی نیست. شرح سیمرغ تقریباً فاقد رنگ عرفانی و در عباراتی کلی است. البته هدهد خودش می‌گوید که نمی‌توان سیمرغ را توصیف کرد و یا شکل و شمایل او را شرح داد. دربارهٔ او تنها این نکته را می‌توان گفت که ذاتی است یگانه و او را صفاتی است بسیار. ضمناً گاهی نیز عرفان نمایان‌تری دیده می‌شود، مثل این بیت:

آنی اعضانکیزدا قان یانکلیغ بیلینگ

جسم اجنا سیدا جان یانکاییغ بیلینگ

ترجمه: بدانید که او همچون خون در اعضای شماست و بدانید که او در بدنها چون جان است.

فصل ۱۷ــ گونه‌یی دیگر از فصل مربوطهٔ اثر عطار.

هدهد به‌مرغان باز می‌گوید که چگونه جهان از وجود سیمرغ آگاه شده است. سیمرغ شبی برفراز چین پرواز می‌کرد. هنگام پرواز یکی از پرهایش به زمین فرود آمد و از فروغ آن پر، سرتاسر سرزمین چین روشن شد. این فصل دراثر عطار بسیار فشرده است، اما نوایی جزئیات بیشتری واز جمله سرزمین چین را شرح می‌دهد. اما این شرح دارای شالودهٔ واقعی نیست و یکسره بر طرحی استوار است که از سنتهای ادبیات فارسی است. چنان که سرزمین چین از پر سیمرغ به کارگاه مانوی بدل می‌گردد، و کارگاه مانوی طبق نظریات معمولی مؤلفان اسلامی کاملترین کارگاه نقاشی است.

در فصل هژدهم مرغان آهنگ حرکت می‌کنند و از هدهد می‌خواهند که راهنمای آنها شود. هدهد پس از توصیفی کوتاه از راه، در فصل نوزدهم با برخی از مرغان که ترتیب آنها به شرح زیر است، یکایک به‌گفتگو می‌نشیند:

۱ـ طوطی، **۲ـ** طاووس، **۳ـ** بلبل، **۴ـ** قمری، **۵ـ** کبک، **۶ـ** تذرو، **۷ـ** دراج، **۸ـ** کبوتر، **۹ـ** شاهباز، و **۱۰ـ** شونقار.

این فهرست در خطوط کلی با فهرست روایت عطار همخوانی دارد و بی‌شک انگیزهٔ پیدایش آن تمایل نوایی به آوردن این نمود در منظومهٔ خودش بوده است. باید پذیرفت که از نگر واقع‌گرایی جای‌دادن این گفتگو در اینجا بسیار به‌جاست. این مطلب در اینجا بی‌شک از منطق روایت سرچشمه گرفته و سیر حماسی رویدادها را مختل نمی‌سازد در حالی که در اثر عطار این مطلب گریزی است شاعرانه که لحظات جداگانه‌یی‌را به حماسه وارد کرده و بدین‌سان از ارزش مفهوم کاسته است.

۹) فصل ۲۰ شرح تحسین و شگفتی مرغان از سخنان هدهد است. آنها با بیقراری و شور و شوق در انتظار حرکت هستند. سپس شرح کوتاهی از نخستین روزهای سفر می‌آید. رفته‌رفته از شور مرغان کاسته می‌شود و آنها به‌یاد زادگاه و خانه می‌افتند و به دلهای آنها تردید راه می‌یابد و یکی پس از دیگری نزد

هدهد می‌آیند، شرح بیماری‌خود می‌گویند، خواهش دارند که خستگی بیاندازند و می کوشند که به‌گونه‌یی از سفر سر بپیچند.

در این هنگام، هدهد همهٔ آنهارا در دشتی‌گرد می‌آورد و از آنها می‌خواهد تا روشن سازند که چه مانعی بر سر راه آنهاست. بدین‌سان مهمترین بخش منظومه یعنی بهانه‌های مرغان و مخالفت هدهد با آنها، آغاز می‌شود. در اینجا طرح اصلی عطار گسترده‌تر شده است زیرا در منظومهٔ فارسی همهٔ این فصل در سه بیت خلاصه شده است.

(بیتهای ۷۲۲ — ۷۲۴):

عزم ره کردند در پیش آمدند
عاشق او دشمن خویش آمدند
لیک چون راهی دراز و دور بود
هر کسی از رفتنش رنجور بود
گر چه ره را بود هر یک کارساز
هر یکی عذری دگر گفتند باز

پس از آن هر دو شاعر از ترتیب معینی پیروی می کنند و مطالب را به شکل یکسانی می‌آورند: برای هرمرغ، سه قطعه‌می‌آید — عذر پرنده، پاسخ هدهد، و حکایتی برای روشن ساختن و ترسیم اندیشهٔ هدهد.

اما ترتیب فهرست مرغان در اثر نوایی تا اندازه‌یی دیگرگونه است وگذشته از آن، چنان‌که درآینده خواهیم دید، مرغانی‌هستند که عطار از آنها یاد نمی کند. بطورکلی نوایی هنگام بازنمودن این بخش، مطالب اصلی سرمشق خود را نگاهداشته است. اگر مرغ مربوطه در اثر عطار باشد، عذر او و مخالفت هدهد در اثر نوایی درست همان شرحی است که در اثر عطار آمده است. برخی بیتها را می‌توان تقریباً ترجمهٔ واژه به واژه شمرد و این بیتها را پیشتر دیده‌ایم.[۴۰]

داستانهایی که نوایی به‌تقلید از سرمشق خود به منظومه وارد کرده و

۴۰. نگارنده این قرینه‌ها را نمی‌آورد. شمارهٔ آنها بسیار است و ذکر آنها حجم این نوشته را بسیار بزرگ خواهدکرد و جزئیات را چنان که باید روشن نخواهد ساخت. بررسی دقیق‌تر آنها می‌توانست مطلبی برای کاری جداگانه و مثلاً اثری زیر عنوان نوایی همچون مترجم باشد.

هر بخش با آن داستانها به‌پایان می‌رسد، برای پژوهشگر موردتوجه بیشتری است. تنها بخشی کوچک از این داستانها با تمثیلهای عطار یکسان است و بیشتر آنها ثمرهٔ ایجادگری وخلاقیت خود نوایی است. در بین این داستانها پاره‌یی نیز از لحاظ محتوا از دیگر آثار ادبی سرچشمه گرفته‌اند و در برخی موارد می‌توان مأخذ آنها را معین کرد.

دیگر داستانها، صحنه‌هایی از زندگی و رویدادهایی هستند که نوایی همچون شخصیتی دولتی احتمالاً باید آنها را دیده باشد. در آینده به‌این داستانها اشارهٔ بیشتری خواهم کرد و ویژگیهای اصلی هریک از آنها را روشن خواهم ساخت زیرا تنها از این راه است که می‌توان پیدایش آنها را مشخص کرد و این کاری است که من تاکنون در مورد بخش نه چندان بزرگی از آنها کرده‌ام. در اثر نوایی پیش از همه طوطی بهانه می‌آورد (فصل ۲۱ــ ۲۳). چون طوطی به زندگی محدود خود درقفس و نامأنوس بودن دشواریهای راه اشاره می کند، هدهد تمثیل مناسبی در این‌مورد می‌آورد (فصل ۲۳):

درویشی می‌زیست که جامه‌یی سبز می‌پوشید. او خود را راهنمایی بزرگ نشان می‌داد اما در حقیقت از اعتبار تقدس خود برای دریوزگی سود می‌جست. روزی سعادت دیدار با پیری راستین به او دست داد. هنگامی که درویش ریاکار دریوزگی می کرد، پیر بر کشکول او نگریست و درآن به‌جای خوراک ناپاکی دید. درحالی که پیروقتی برخاک وسنگ دست می‌برد، خاک وسنگ زروگوهرمی‌شد.[۴۱]

طاووس (فصل ۴۲ــ ۲۶) دومین مرغی‌بودکه بهانه آورد. او برای زینت باغ و چمن خلق شده و نباید از ارادهٔ پروردگار سر بپیچد زیرا:

هر بیریکا اوز طریقیدن فراق

ظاهراً تکلیف ایرور مالا یطاق

ترجمه: برای هرکسی ترک راه (طبیعی) زندگی خویش ظاهراً ناگزیر ساختن خود به‌کاریست که تاب آن ندارد.[۴۲]

۴۱. سرچشمهٔ پیدایش این داستان بر نگارنده روشن نیست. اندیشهٔ اصلی‌آن از ویژگیهای مکتب صوفیهٔ خراسان در سده‌های چهارم-پنجم هجری است. درویشی همچون پیشه یکی از ناپسندیهایی است که نظریه‌پردازان صوفیه با آن مبارزه کرده‌اند.

۴۲. بازگویی‌آیهٔ قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸۶): لایکلف الله نفساًالاوسعها، به‌گونه‌یی‌دیگر.

هدهد اثبات می کند که زیبایی ظاهری را اهمیتی نیست و سخنان خود را با چنین داستانی مدلل می کند (فصل ۲۶):

مردی هندی جامه‌یی فاخر پوشید، برسر تاج نهاد وخود را پروردگار قلمداد کرد. در کنار او طبالان طبل می‌زدند و سرود می‌خواندند. درگردش جمعیتی از اوباش گرد آمده بود که او را به‌پیشوایی خویش برگزیده بودند. سرانجام محتسبان جمعیت را پراکنده ساختند، جامهٔ مجرم از تن به درآوردند و او را چوب زدند.

سخنران بعدی بلبل است (فصل ۲۷ـ ۲۹). او با اشاره به‌عشق خود به گل می‌گوید که بخاطر این عشق نمی‌تواند زادگاهش را ترک کند. هدهد پاسخ می‌دهد که‌گل ابدی نیست و در نتیجه عشق او را نمی‌توان عشقی راستین نامید. این‌گفته با داستانی (فصل ۲۹) دربارهٔ درویشی تأیید می‌گردد که عاشق رخسار فرمانروای جوانی بود، درویش در عشق خود تا بدانجا رسید که راضی بود در آتش بسوزد اما دردهجران نکشد. فرمانروا فرمان داد که او را فرا خوانند و همانجا دستور داد که درآتشش بیاندازند. درویش در یأس و حرمان سراسیمه شد و کوشید باتزار خود را برهاند و روشن گردید که عشق او عشقی راستین نیست. این داستان در اثرعطار نیزهست. اما دراثر او دیرتر، و هنگامی می‌آید که هدهد توضیح می‌دهد که ناپایداری و نا استواری چیست (بیت ۱۹۲۴).

سپس‌گفتگوی هدهد با قمری می‌آید که به ناتوانی خود وخوگربودن به زندگی در باغها اشاره می کند. هدهد پاسخ می‌دهد که باغها درخود خطراتی دارند و داستانی از باغبانی (فصل ۳۲) می‌گوید که استعداد کار در باغ نداشت. بارها به‌او اندرز داده‌بودند که این پیشه رها کند وکاری برگزینند که‌شایستگی آن را داشته باشد. او نمی‌خواست کار خویش رها کند و در پایان از نیش ماری زهرداردر باغ می‌میرد.[۴۳]

پس از قمری نوبت کبوتر است (فصل۳۳ـ ۳۵). او می‌گوید که نصیبش زندگی‌با مردمی است که غمخوار او هستند. او نمی‌تواند خلاف مشیت الهی رفتار کند. هدهد او را شماتت می کند که خود را به مردم فروخته، شرم از

۴۳. این داستان را می‌توان از ساخته‌های مستقیم نوایی دانست. عنصر افسانه‌یی دراینجا نیست و شاید این واقعه را نوایی شنیده و یا در باغهای خودش در نزدیکی هرات دیده باشد.

یاد برده و نمی‌تواند بدون صدقه زندگی کند. او حکایتی (فصل ۳۰) دربارهٔ مرد بیشرمی می‌گوید که دریوزگی می کرد. او روا می‌داشت تا برای دریافت بهای نانی او را بزنند. روزی چنان ضربتی به او خورد که دیگر نتوانست از جای برخیزد.

پس از کبوتر نوبت کبک است (فصل ۳۶ ــ ۳۸). کبک زاهدی است گوشه‌گیر در کوه‌ها. سفر برای او مناسب نیست زیرا از گنجی که در کوه‌ها پنهان است پاسداری می کند. هدهد به او می‌گوید که زهد او برای تنهایی و انزوا نبوده بلکه برای لذت و کامرانی است و او زاهدی است دروغین همانند مردی (فصل ۳۸) که خودش را گوهرفروش می‌نمود و شیشهٔ رنگین به‌جای لعل و یاقوت می‌فروخت. روزی از این شیشه‌ها به‌مردی ثروتمند فروخت. ثروتمند پس از چندروز به کنه مطلب پی‌برد، شیشه را به‌فروشنده بازگردانید و بهای آن خواست. اما مرد ریاکار بهای شیشه را مصرف کرده بود و نمی‌توانست آنرا بازگرداند و برای این تبهکاری به‌قتل رسید.[۴۴]

پس از آن تذرو می‌آید (فصل ۳۹ ــ ۴۱). پروردگار به او زیبایی داده اما توانایی رنج سفر نداده است. هدهد می گوید که مرد نباید به زیبایی ببالد، ارزش او در کارهایش است، نه ویژگیهای بدنش. تجسم گفتهٔ او در داستانی (فصل ۴۱) دربارهٔ دو رفیق به نامهای مقبل و مدبر می‌آید که همراه یکدیگر راهی سفر شدند. در راه یکی از آنها دربارهٔ مردان مقدس سخن سرداد و دیگری دربارهٔ سعادتهای زندگی. وقتی به‌شهر رسیدند از هم جدا شدند یکی نزد درویشان رفت و دیگری به بیت‌اللطف.[۴۵] یکی را شاه نواخت و دیگری در میخانه مست شد و در مستی مردی را که جسارت کرده بود او را زشت بنامد بکشت و خودش محکوم به‌مرگ گردید.

سپس قارچیغای سخن می‌گوید (فصل ۴۲ ــ ۴۴). او سر کردهٔ همهٔ مرغان است و مرغان طعام او. بردست فرمانروا نشسته و به سیمرغ نیازی ندارد. هدهد در پاسخ او را شماتت می کند که احمق و نادان است. آنچه را که او افتخار می‌نامد درعمل بندگی‌است. او بیهوده از تصور قدرت سرمست است. زیرا کسی‌جز مجری ارادهٔ

۴۴. بدون تردید این‌واقعه نیز از تجارب‌نوایی‌است. این یك نکتهٔ درخور نگرش از زندگی روزمره است.

۴۵. اصطلاح بسیار جالبی‌است که درآثار سایرمؤلفین ندیده‌ام (این‌اصطلاح در اثرعبدالرزاق سمرقندی هست. مقابله شود: بارتولد، بررسی ایران، ص۱۰۶، حواشی و. و. بارتولد).

دیگری نیست. هدهد برای اثبات، داستان خرسی را (فصل ٤٤) باز می‌گوید که مردی کوه‌نشین او را دستگیر کرده بود. صاحب خرس هر روز او را بیرحمانه چوب می‌زد و سرانجام او را آموخت و وادارش کرد سنگهای بزرگ حمل کند. خرس بر خود بالید و خود را نیرومندتر از همهٔ جانوران دانست و در عین حال او را با یک سگ از یک‌ظرف خوراک می‌دادند.

شونقار پدیدار می‌گردد (فصل ٤٥ ـ ٤٧). او برسر تاج دارد و خودش سلطان است و فرمانروایی دیگر نمی‌خواهد. هدهد به‌او می‌گوید نه‌هر که خود را فرمانروا شمارد، به‌راستی فرمانرواست. او تنها همچون مهرهٔ شطرنج است زیرا هر کس که بخواهد می‌تواند او را از نطع شطرنج بیرون راند. این مطلب پیشامدی را به یاد اومی‌آورد(فصل ٤٧): پادشاهی‌رویدادی مسرت بار را جشن گرفته بود و در سرتاسر کشورجشن بود وسرور. همه‌جا شادی می کردند وپای می کوفتند. در این هنگام مردی خوشگذران (قلتبان) خود را شاه بودیا نامید. همهٔ جامهٔ او از نی بود و جوشن و سپر و پرچم داشت. باجمعی از همگنان درمیدان نشسته بود و بر مراسم درگاه می‌خندید. اما جشن به پایان رسید وخندهٔ او نیز تمام شد. تاجش از سر برگرفتند و چترشاهیش‌را که از نی بود سوزانیدند. آنگاه‌روشن گردید که‌او فرمانروا بوده است‌یانه.

پس از آن برکوت جای شونقار را می‌گیرد (فصل ٤٨ ـ ٥٠). او مرغی است ویژه و برای خوراک‌کش قوچی کوهی درکار است. درصحرا ممکن است‌هلاک شود. هدهد به او می‌گوید که شهامت تنها در نیروی خشن جسمی‌نیست بلکه درآمادگی برای فداکاری است و در توضیح، داستانی می‌آورد (فصل ٥٠): پهلوانی بود ابله اما ماهر درکارخود. او بسیار زورمند بود ودریک ناشتا ده باتمان خوراک داشت. روزی بدبختی بزرگی به‌سرزمینش روی آورد و همهٔ مردم ناچار به جلای وطن شدند. آنها با دست تهی رفتند و چیزی ازخانه برنداشتند. سه‌روز در صحرا می‌رفتند و جایی برای یافتن‌نان نداشتند. پیرزنان و کودکان از این آزمایش به‌خوبی برآمدند و به تندرستی وخوشی به مقصد رسیدند، اما پهلوان پرخور روز سوم از گرسنگی جان سپرد.[٤٦]

پس از او نوبت کوف است (فصل ٥١ ـ ٥٣). او اندامی نحیف دارد

۴۶. این داستان را در روایتی دیگر بنگرید: سعدی، گلستان، فصل۳، ص ۵۵.

وهمهٔ عمر درخرابه‌ها زیسته است، سوگوار است و درمیان ویرانه درجستجوی گنج. نمی‌تواند خانه‌های‌ویران را ترک کند. هدهد می‌گوید که گنج خیالی خام وآرزویی باطل است. اگر حتی گنجی‌هم بیابد، این‌گنج برایش جز رنج ارمغانی نخواهد داشت. ابلهی (فصل ۵۳) سالها ویرانه‌ها را می کاوید و در پایان به‌راستی‌گنجی‌یافت. از شادی دیوانگیها کرد، پای کوفت و فریادها کشید. از کنار آنجا مرد پلیدی می‌گذشت، او را دید و کشت و گنجش به‌ربود و ابله، جان بر سرگنج باخت.

هما (فصل ۵۴ ــ ۵۶) می‌گوید که سایه‌اش‌گدا را شاه می کند و او را چنان بزرگی است که نیازی به جستجوی فرمانروایی دیگر ندارد. هدهد ادعای او را هذیان می‌خواند و از او می‌خواهد بنماید که در تاریخ حتی یکبار نیز نکته‌یی همانند گفتهٔ او آمده است یا نه. اما اگر بدان‌سان که او می‌گوید نیز باشد، وی را از این رهگذر سودی نیست، زیرا خوراک او استخوانهای خشکیده است. هدهد خبر می‌دهد (فصل ۵۶) که درکرانهٔ خلیج فارس به غواصان پانزده درهم می‌دهند و آنها برای یافتن مروارید زیر آب می‌روند، اما مرواریدی که با به‌خطر انداختن جان به‌دست می‌آورند از آنان نیست و از آن بازرگانی است که مزد آنهارا پرداخته است. غواص در ازای ثروت سرشاری که بازرگان به‌دست می‌آورد، همانند سگی که استخوانی پیشش می‌اندازند چند سکهٔ مس می‌گیرد.[۴۷]

پس از آن نوبت اوردیک (فصل ۵۷ ــ ۵۹) است که بی‌آب نمی‌تواند زندگی کند. درپرتو آب همیشه پاکیزه ومطهر می‌ماند. هدهد می‌پرسد اگر او خود را چنین پاکیزه می‌داند، پس چرا پیوسته غسل می کند. او می‌تواند شنا کند، پس چرا جرأت رفتن به دریای فنا را ندارد. هدهد داستان یک بازرگان هندی را می‌گوید (ص ۵۹) که درهمهٔ زندگی در جستجوی سود، دریاها می‌نوردید. غالباً تا نزدیکی مکه می‌رفت اما به‌آنجا پا نمی‌نهاد و بیم داشت وقت را بیهوده از دست بدهد و سودی به چنگ نیاورد. در پایان، در دریای طوفانی با همهٔ ثروت خود به زیر آب رفت.

این داستان به‌روشنی تفاوت میان جهاننگری نوایی وعطار را نشان می‌دهد.

۴۷. این داستان درخور توجهی ویژه وگواه‌آن‌است که نوایی برکار طاقت‌فرسای جویندگان مروارید آگاه بوده و آن را نکوهش می کند.

در اینجا هیچ نشانی از عرفان نیست. و اوتنها انسانی را که بخاطر نعمات دنیایی فرایض دینی‌را نادیده می‌گیرد، شماتت می کند. در اثر عطار یادآوری آب بی‌درنگ اندیشه‌یی عرفانی پدید می‌آورد. زیراگفتگو بامرغابی (بیت ۸۲۳) باچنین داستانی روشنایی می‌یابد: درویشی را پرسیدند که دنیا چیست؟ پاسخ داد: قطره‌یی آب است و هرچه که آب است گذرا و ناپایدار است. به‌سخنی دیگر، کوشش در راه مشخص کردن مطالب که در بالا آن را دیده‌ایم، پس از آن نیز در اثر نوایی دیده می‌شود.

پس از اوردیک، تاوق (فصل ۶۰ـ۶۱) می‌آید. به‌عقیدهٔ او هر کسی راوظیفه‌یی است، هدهد راهنماست اما خروس دارای آوازی شیرین است و وظیفه دارد که مسلمانان را به‌نماز بخواند، از این رو نمی‌توان از او خواست که راهی دور در پیش گیرد. هدهد مخالفت می کند: در فراغ سیمرغ زندگی نیست. تو خود را سرمشق دیگران می‌گیری اما در عمل شهوتران بی‌چاره‌یی هستی. ترا باید ما کیان نامید نه خروس.

در این گفتگو داستانی برای تمثیل نیست. و در این بخش سخنان جداگانهٔ (مرغان در منظومهٔ نوایی) پایان می‌گیرد و بخش بعدی ـ گفتگوی مرغان با هدهد دربارهٔ راه و دشواریهایی که در آن پدید خواهد آمد ـ آغاز می‌شود.

پیش از اینکه به‌شرح این بخش بپردازیم نگاه کنیم که چه مرغانی در بخش مورد بررسی اثر عطار سخن می‌گویند. در منظومهٔ او، آنها به‌ترتیب زیر هستند:

۱ـ بلبل (بیت ۷۲۵)، ۲ـ طوطی (بیت ۷۷۸)، ۳ـ طاووس (بیت ۷۹۵) ۴ـ بط (بیت ۸۲۳)، ۵ـ کبک (بیت ۸۴۸)، ۶ـ همای (بیت ۸۸۷)، ۷ـ باز (بیت ۹۱۵)، ۸ـ بوتیمار (بیت ۹۵۰)، ۹ـ کوف (بیت ۹۷۹) و ۱۰ـ صعوه (بیت ۱۰۰۱).

به‌گفته‌یی دیگر، این همسانی تنها در بخشی از مرغان است. از ده مرغ عطار، نوایی تنها هشت مرغ را نگاهداشته و دو مرغ ـ صعوه و بوتیمار ـ را کنار گذاشته است. اما در عوض در اثر او قمری، کبوتر، تذرو، برکوت و تاوق افزوده شده است. در افزودگیهای او ـ قمری، کبوتر، تذرو و تاوق همچون بازتاب سنتهای ادبی هستند. زیرا عموماً از این مرغان در شعر فارسی زیاد یاد می‌شود. شونقار و برکوت افزودگیهای خود نوایی هستند زیرا این نمادها از طرحهای

سنتی نیستند و همسان آنها را من ندیده‌ام.[۴۸] بدین‌سان ما می‌بینیم که در این بخش اثر، نوایی تنها از مشی اصلی محتوا پیروی می کند و از مطالبی بهره می‌گیرد که در عطار نیست.

۱۰) سخنان مرغان جداگانه به‌پایان رسید. همهٔ آنها در یأس و حرمان از هدهد می‌خواهند که روشن سازد آنها را با سیمرغ چه نسبتی است (فصل ۶۲). هدهد به‌پرسشی که آنها را به هیجان آورده است پاسخ می‌گوید (فصل ۶۳). عطار در این فصل تعلیمات اصلی تصوف روزگار خود را مطرح می کند: مرغان، سایهٔ سیمرغ اند که بر جهان افتاده‌اند و در جهان سایه‌یی بیش نیستند و هستی راستین در آنجا نزد سیمرغ و تنها در نهاد او است. کسی که به‌آن رسیده باشد، در حقیقت مستغرق شده است، اما حقیقت نشده است. در اینجا حلولی نیست زیرا وجود، خود در این دم خاموش شده است.[۴۹]

نوایی مفهومی نزدیک به همین می‌آورد اما اندیشهٔ خود را در شکلی دیگر مطرح می کند؛ تنها یک بیت می‌تواند به‌متن اصلی فارسی بسیار نزدیک باشد:

(بیت ۱۰۵۶)

صورت مرغان عالم سر به‌سر — سایهٔ اوست این بدان ای بی‌خبر

عطار

بارچا عالم قوشلاری‌نینگ صورتی — بیلکیل آنینگ سایه‌سی پرحکمتی

نوایی

ترجمه: بدان که صورت همهٔ مرغان عالم یکسره سایهٔ حکمت او است.

دیگر شرحهای نوایی بر پایهٔ حدیثی مشهور کنت کنزا استوار و بسط طبیعی آن است.

کنجی ایردی لیک مخفی ذات آنکا
یاشورون حسن ایردی کون مرآت آنکا

اوز ظهورین چون تمنا ایلادی
چیقتی آندین اول تجلی ایلادی

۴۸. گذشته از این حتی واژهٔ ویژه‌یی برای این مرغان در زبان فارسی نیست و شکارگران ایران نام این مرغان را به ترکی می گویند.
۴۹. این اشاره برای پیشگیری از اتهام به‌حلول و تکرار ماجرای حلاج ضروری بوده است.

بو تجلی سی آرا خورشید وار

یوز تمن مینک سایه سالدی آشکار

ترجمه: او گنجی بود اما ذاتش پنهان، حسنش پوشیده بود و گیتی برایش آینه. هنگامی که او خواست پدیدار شود جلوهٔ او از ذات بیرون شد و درخشش کرد. در میان این تجلی خورشیدوار او با صدها میلیون سایه آشکار گردید.

باید یادآور شویم که نوایی در اینجا از نظریهٔ رخ نمودن و پدیدار شدن جلوه، بهره می‌جوید و اصطلاح تجلی[۵۰] را که عطار در اینجا به کار نبرده، آورده است. از اینجا می‌توان نتیجه‌گرفت که نوایی‌گذشته از منطق‌الطیر، آثار نظری تصوف را نیز خوانده است.

در فصل ٦٤ تمثیلی برای روشن ساختن فصل پیش از آن آمده است. این تمثیل داستانی است از پادشاهی زیباروی که هرکس حسن او می‌دید، جان‌می‌داد. اما همهٔ کشور از زیبایی او آگاه بود و تشنهٔ دیدار او. فرمان داد دژی با آینهٔ بزرگی بسازند. وی از برج دژ به‌آینه می‌نگریست و مردم در گرداگرد دژ می‌توانستند بدون گزند، حسن او را در آینه ببینند و لذت ببرند.

این داستان تقریباً به‌دقت همان فصل مربوطهٔ عطار است (بیتهای ۱۰۷۰ — ۱۱۰۲) با این تفاوت که در اثر نوایی، در پایان، شرحی کوتاه بر این تمثیل نمادی می‌آید:

قصر تن آندا کونکولنی کوزکو بیل

کوز کودا شه حسنی‌نی نظاره قیل

بیر ماین بو کوزکو کا اول جلا

عکسین آندا سالماغای اول پادشا

ترجمه: بدان که تن دژ است و دل در آن آینه، حسن شاه را در آینه بنگر. اگر این‌آینه را در آغاز جلا ندهی، شاه تصویر خود را در آن نخواهد انداخت.

۵۰. پیدایش این اصطلاح از قرآن است (سورهٔ ۷ آیهٔ ۱۳۹) ـ فلما تجلی ربه للجبل و (سورهٔ ۹۲، آیهٔ ۲) ـ و النهار اذا تجلی. شرح آن را بنگرید: Massignon *Lexique*, p. 12

فصل ٤٥ داستانی در بارهٔ اسکندرمقدونی‌دارد که همسان داستان مربوطهٔ عطار است (بیتهای ۱۱۰۳—۱۱۰۹). سومین تصویری که عطار می‌آورد — داستان محمودغزنوی و غلام او ایاز است(بیت ۱۱۱۰) که دراثر نوایی نیست.

مرغان که نسبت خود را با سیمرغ روشن می‌سازند، می‌پرسند که چگونه می‌توان‌به‌او رسید و راه به‌سوی او کدام است. این فصل اثر نوایی(فصل ٦٦) همسان چهاردهمین بخش منظومهٔ عطار است: سؤال کردن مرغان از هدهد در راه رفتن (بیت ۱۱۳۳). هدهد روشن می‌سازد که در این راه باید پیش از همه از خودبینی و خودخواهی دست کشید، از زندگی شخصی چشم پوشید و با فرمانبرداری هر چه را که بخواهند، انجام داد. داستان بزرگ شیخ صنعان و دختر ترسا (فصل ٦٧)، تصویر این موضوع است.

این داستان در اثر عطار در مرکز جای دارد و بی‌شک درخشانترین و زیباترین بخش منظومه نیز هست. با آن که این داستان به منظومه وابسته و همهٔ ماجرایش با آن پیوسته است، اما داستانی است جداگانه و مستقل. گویا درخاور-زمین این نکته را مدتها پیش درک کرده بوده‌اند زیرا غالباً حکایت شیخ صنعان در مجموعه‌ها جدا از منظومه می‌آمده است. داستان شیخ‌صنعان غیر از شکل عالی بدیعی خود دارای اهمیتی است بسیار. این شرح کوتاهی است بر پایهٔ اندیشه‌های تصوف. ناپدید شدن من انفرادی در من کیهانی. از این‌رو البته نباید در شگفت شد از این که این بخش یکسره دراثر نوایی بر جای مانده شده و تغییراتی اندك بر آن واردگردیده است. می‌توان‌گفت در اینجا نوایی بیش از همه به‌وظیفهٔ خود، ترجمهٔ منظومهٔ فارسی نزدیک شده است زیرا گاه‌گاه بیتهای عطار را سطر به‌سطر می‌آورد و تقریباً واژه به‌واژه عبارات سخن‌پردازی او را نگاه می‌دارد. اما با این همه، در اینجانیز ترجمه به‌معنای باریک این سخن، نیست. نوایی جزئیاتی را می‌آورد که در نسخهٔ اصلی نیست. او شرح دیری را می‌دهد که در اثر عطار نمی‌بینیم و بروشنی مراسم پرشکوه دست کشیدن شیخ را از اسلام آورده است:

دیر ایچین فردوس آیین قیلدیلار
کوب تکلف بیرلا تزیین قیلدیلار

توردا تختی قوردی‌لار کردون اساس
زینت و زیب آندا بی‌حد و قیاس

شوخ ترسا چیقتی آندا ذوق‌ناك
شیخ آنی کورکاچ بولوب هر دم هلاك
شیخ نی کیلتوردیلار مجمع آرا
قیلغانی ایمانی رخسارین قارا
بیر بیری اوزراد کولدی دیر ایلی
خواه اقامت خیلی خواه سیر ایلی
باده کوب کوب آندا حاضر قیلدیلار
نقل کوب کوب داغی ظاهر قیلدیلار
صوت ناقوس و صدای ارغنون
شیخ دینی ما تمیغا تارتیپ‌اون
بولدی ساکن هر طرفدین بیر کشیش
کیم‌بو نوع اولمای‌دورایردی هرگزایش
شعله کیلتوردی‌لار آتشکاه دین
مصحف ایستاب مرشد آگاه‌دین
چون مهیا اولدی زنار و صلیب
قوپتی یوز افسون‌ایلا اول دلفریب
تختی‌دین توشتی تومان مینك نازیلا
کیلدی شیخ آلدیغه یوز اعزازیلا
اولتوروب بیر کبر کی جام ایتی نوش
کیم کوروب‌شیخ ایتی‌ترك‌عقل‌وهوش[۵۱]

ترجمه: درون دیر را چون بهشت آراستند و با کوشش بسیار همه جا را آذین بستند. تخت‌گردون اساس را در آن جای دادند و چنان آن را ویراستند که مرز و سنجشی بر آن نبود. ترسای شوخ با شادی روی آن بر آمد و شیخ از دیدن او هردم جان می‌باخت. شیخ را به‌میان جمع آوردند تا این که رخسار ایمانش را سیاه کند. مردم دیر، سربه‌سرایستاده بودند و در آنجا هم باشندگان دیر بودند و هم آنهایی که برای سیر

۵۱. a-ورق ۲۷۲ ب؛ b-ورق ۳۳ ب؛ ورق ۱۴. شعر از متن a است.

آمده بودند. باده، بسیار فراهم بود و از نقل فراوان کوهی پدید آمده
بود. بانگ ناقوس و آوای ارغنون برخاسته بود تا بر ایمان شیخ بگرید.
از هر سو کشیشان ایستاده بودند. زیرا چنین کاری هرگز رخ نداده بود.
شعله‌یی از آتشگاه آوردند و مصحفی را از مرشد آگاه دین خواستند.
همینکه زنار و چلیپا فراهم شد، آن دلفریب صدها افسون به کار برد.
از تخت با هزاران هزار ناز پایین شد و با اعزاز بسیار نزد شیخ آمد،
ایستاد، جامی‌گبری نوش کرد و هر که شیخ را دید، گفت که عقل و
هوش از کف داده است.

اماگمان نمی‌رود بتوان پنداشت که نوایی بیش از عطار با آداب و رسوم ترسایان آشنا بوده است. هر چند، تصویری که او کشیده بسیار درخشان است، اما سر به‌سر بر تجسم سنتی ادبیات اسلامی در بارهٔ دیرترسایان استوار است. ما دراینجا درهم‌آمیختگی واژه‌های ترسایان و زرتشتیان را چون آتشگاه، گبری، جام و غیره می‌بینیم.[۵۲] البته نوایی در راه واقع‌گرایی به مفهومی که ما می‌دانیم، نکوشیده‌است. او در چهارچوب سنتهای ادبی باقی می‌ماند، موضوع را مشخص می کند وتشبیهات عطار را که سیماهایی از هوا و بی‌وزن هستند با وارد کردن جزئیاتی بر آن وغنی‌تر کردن جا و مکان، فشرده‌تر می کند.

۱۱) سخنان هدهد جرأتی تازه به‌مرغان بخشید. آنها خود را برای راه بعدی آماده کردند. اما برای دستهٔ آنها راهنمایی درکار است که بی‌او، با نظم و ترتیب سپری کردن این راه دراز دشوار است. آنها قرعه می‌اندازند و این مقام پر افتخار نصیب هدهد می‌شود. نوایی در این بخش(فصل ۶۸) نیز افزودگیهایی منطقی دارد. دیگر، مرغان به‌دانش و کارایی هدهد باور دارند و از این‌رو به‌او پیشنهاد می کنند که در آینده نیز پیشوای آنها باشد. اما هدهد این پیشنهاد را نمی‌پذیرد و می‌خواهد دادهٔ الهی باشد و می‌ترسد بدون دریافت فرمان بالا، این کار دشوار را بپذیرد. دوباره قرعه می‌اندازند و باز قرعه به‌نام هدهد می‌افتد.

دشوارترین بخش سفرآغاز می‌گردد. در برابر مرغان، صحرایی گشوده می‌شود

۵۲. نوایی در همین داستان افزودگیهایی دیگر بر روایت عطار دارد و خبر می‌دهدکه شیخ روزها خوك می‌چرانید و شبها نگاهبان آتشکده بود.

که در آن هیچ جنبنده‌یی نیست (فصل ۶۹). این منظره چنان بیم و دهشتی در آنها پدید می‌آورد که یکی از مرغان از هدهد دلیل خالی بودن صحرا را می‌پرسد. هدهد پاسخ می‌دهد که این صحرای خشک و خالی آستانهٔ کاخ شهریار بزرگی است که عظمت او در گرداگرد کاخ قوروقی پدید آورده است. او برای روشن نمودن سخنان خود، داستان زیبایی از بایزید بسطامی (فصل ۷۰) و شبگردی او در دشت، نقل می کند. در اینجا نوایی واژه به‌واژه متن اصلی فارسی را می‌آورد و تقریباً از آن یک گام هم اینسو و آنسو نمی‌رود که شگفت‌آور نیز نیست. زیرا یافتن ترسیمی مناسب‌تر برای نشان دادن این لحظهٔ بسط موضوع، دشوار بوده است.

مرغان را توهم عظمت آن هدفی که به‌سویش می‌روند، در خودگرفته و به هدهد می‌گویند پیش از این که پیشتر روند، آنها را با راهنماییهای خود مجهز کند(فصل ۷۱). آنها بر آن می‌شوند این کار را بدین‌گونه انجام دهند که هدهد بالای منبر شود، تاج گلی بر سر نهد، و هر کس که پرسشی دارد برای بازگشودن تردید خود، با او مشورت کند.

بدین‌سان، این بخش نیز همسان عذر و بهانه هایی است که پیشتر آمده بود و نوایی با پیروی از آن، این بخش را نیز به همان شکل می‌آورد: فصلها دوباره به‌سه‌گروه تقسیم می‌شوند — پرسش مرغان، پاسخ هدهد و تمثیلی روشنگر سخنانی که‌گفته شده است. عطار این بخش را تا اندازه‌یی آزاد از طرح ساخته است، در اثر او، شمارهٔ داستانهایی که با پاسخ می‌آید تغییر می کند: تقریباً در هیچ جا کمتر از دو داستان نیست و گاهی شمارهٔ آنها حتی به هفت می‌رسد. در اینجا دوباره پرسش و پاسخ درآثار نوایی و عطار همواره یکسان هستند وضمناً گاهی اثرنوایی تقریباً به ترجمهٔ دقیق اثر عطار کشانیده می‌شود. داستانها بیشتر جای خود را به‌داستانهایی دیگر داده‌اند و ویژگی آنها تا اندازه‌یی دیگر شده است: اگر در بخش آغازین، موضوع داستانها از زندگی‌گرفته شده بود، در این بخش ما معمولا با افسانه هایی‌سر-وکارداریم که از زندگینامهٔ مشایخ‌گرفته شده است. این‌نکته دوباره نشان می‌دهد که نوایی تا چه اندازه مطالب خود را از روی منطق تقسیم کرده است: در بخش آغازین، نقش مردمان دنیایی که به‌علتی در راه تصوف‌گام نهاده بودند، در برابر ما بود و چهره‌های آن زندگی روزمره برگزیده شده و تجسمی از زندگی مردانی پدید آمده بود که از حوزهٔ کار معمولی او سرچشمه می‌گرفت؛ اما در اینجا سخن دربارهٔ

مردمی است که گام در طریقت نهاده‌اند و از این رو، اثبات آن نیز باید با احادیث صوفیه باشد و روشنگر شیوه‌هایی که به‌این یا آن ولی امکان داده است به هدف نهایی برسد.

نخستین پرسش از هدهد(فصل ۷۲ — ۷۴) این است که برتری او در برابر دیگر مرغان در چیست و چگونه او شایستهٔ چنین افتخاری شده است. پاسخ چنین است: نگاه سلیمان بر او افتاده و از این رهگذر بی‌درنگ به‌والاترین مرتبه رسیده است. در توضیح، داستانی از شیخ نجم‌الدین کبری آمده است(فصل ۷۴): روزی نگاه او بر سگی افتاد و این سگ بی‌درنگ شایستهٔ رتبهٔ تقدس گردید. این داستان در اثر عطار نیست. به‌احتمال زیاد نوایی در اینجا از زندگینامهٔ نجم‌الدین در نفحات الانس جامی که در آنجا نیز این افسانه تقریباً درهمین عبارات آمده، بهره گرفته است.[۵۳]

دومین پرسش (فصل ۷۵ — ۷۷) این است —هنگامی که تن ناتوان‌است و نمی‌تواند آزمایشهای دشوار طریقت را تحمل کند، چه باید کرد؟ هدهد در پاسخ از ناپاکی این جهان سخن می‌گوید —مرگ و دوری از دنیا بهتر از زندگی در آن است. برای نمونه افسانه‌یی (فصل ۷۷) در این‌باره می‌گوید که چگونه شیخ ابو-سعید میهنه‌یی تن خود را ریاضت می‌داد، وارونه در چاه آویزان می‌شد و قرآن قرائت می‌کرد. ظاهراً نوایی این داستان را از تذکرة الاولیای عطار گرفته است.[۵۴]

پرسش سوم(فصل ۷۸ — ۸۰) این است که موجود سر تا پا گناه چه باید بکند و آیا این‌گناهان مانع طریقت نیستند؟ هدهد در پاسخ به‌نیروی توبه اشاره می‌کند و آدم را مثال می‌آورد(فصل ۸۰) که به‌رغم‌گناه بزرگش از رتبهٔ پیامبری محروم نگردید، و در پرتو توبهٔ صمیمانه، شایستهٔ آن شد که پروردگار او را طرف خطاب قرار دهد.[۵۵]

پرسش چهارم (فصل ۸۱ — ۸۳) این است که چگونه با ناپایداری و

۵۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۱.

۵۴. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۳۲۵ (این داستان را عطار از زندگینامهٔ ابوسعید گرفته است، بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص۳۷ و حواشی و. و. بارتولد).

۵۵. این موضوعی است که مؤلفان مسلمان با وابستگی به قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۳۵) آن را مطرح می‌کنند.

نا استواری که پیوسته پرسش کننده را وا می‌دارد دلبستگی خود را تغییر دهد، باید مبارزه کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که این ویژگی از آن همهٔ مخلوقات است. معنی طریقت آن است که صفات نکوهیده را از خود دور سازند. او برای اثبات، افسانه‌یی از شیخ ابوتراب نخشبی (فصل ۸۳) می‌آورد. وی مریدی داشت که در بند ظاهر خویش بود. شیخ او را به کشتارگاه (مسلخ) فرستاد و وادارش کرد که سبدی پر از شکمبهٔ تازه برسر حمل کند. جامهٔ مرید با چرک و خون آغشته شد و سرانجام فهمید که پاکیزگی ظاهری در طریقت ارزشی ندارد.[۵۶]

پرسش پنجم (فصل ۸۴ — ۸۶) این است که اگر نفس نافرمان است و ازخرد اطاعت نمی کند، چه باید کرد. هدهد به‌ضرورت مبارزه با هواهای نفسانی اشاره می کند وحکایت پادشاه و درویش را (فصل ۸۶) می‌آورد. درویش به‌وی می‌گوید اوچون مرکبی است که افسارش نفس او است واو از پی‌افسار می‌رود. این حکایت را نوایی از عطارگرفته است (بیت ۱۹۷۳) و از این‌رو ما در شرح آن درنگ نمی کنیم.

پرسش ششم (فصل ۸۷ — ۸۹). ابلیس راه بر سالک بربسته است و او نمی‌داند که چگونه از عهدهٔ دشمن برآید. هدهد می‌گوید که ابلیس تنها تا هنگامی توانایی دارد که هوسهای نفس خود را اقناع نکرده است. هر بار که نفس او اقناع می‌شود صدها ابلیس دیگر پدید می‌آید. این گفته با داستانی دربارهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی (فصل ۸۹) روشن می‌شود: مریدی نزد او آمد و از نیرنگهای ابلیس شکوه کرد. خرقانی پاسخ داد که پیش از او ابلیس نزد وی‌آمده و از این مرید شکایت کرده وگفته است که او در حرص خود بر دنیا چیزی برای مالک قانونی‌آن یعنی ابلیس به‌جای نگذاشته است. نوایی این داستان را از بخش مربوطهٔ اثر عطار (بیت ۲۰۰۷) و تنها بااین تفاوت نقل کرده است که دراثر شاعر ایرانی نام شیخ نیست. من بر چنین افسانه‌یی دربارهٔ خرقانی در آثار سایر مؤلفان آگاهی‌ندارم، شاید در این مورد نوایی تنهانام شیخ مشهور را بر داستان‌عطار افزوده

۵۶. نگارنده نتوانست سرچشمهٔ این حکایت را پیداکند. این حکایت کاملاً باآنچه که عطار و جامی دربارهٔ ابوتراب آورده‌اند هماهنگی دارد، اما در آثار آنها این روایت نیست.

باشد.[۵۷]

پرسش هفتم (فصل ۹۰ـ۹۲) این است که با عشق زر و مال چگونه باید بود. هدهد در پاسخ، مرغی را که چنین پرسشی کرده است سرزنش می کند و می‌گوید که چشمانش از شکل ظاهر خیره شده و مفهوم باطن را از یاد برده است. او تمثیلی (فصل ۹۲) دربارهٔ یک ابله در بغداد می‌آورد که نقدینه‌یی انباشته بود و آن را در کیسه‌یی برگردن آویخته و پیوسته همراه داشت. روزی او در کنار رودخانه شستشوی می کرد و به سوی آب خم شد، بار سنگین او را کشید و در آب انداخت و ابله در آب غرق شد. داستان همسان آن را در اثر عطار نمی‌بینیم.

پرسش هشتم (فصل ۹۳ـ۹۵). پرسش کننده در جایی چون بهشت برین زندگی می کند و نمی‌خواهد از آن جای جدا شود. هدهد همهٔ زیباییهای دنیا را فریب و سراب می‌نامد؟ هنگام مشاهدهٔ دژی پرشکوه از نزدیک، همهٔ آن زیباییها به گلخن چرکین گرمابه‌یی بدل می‌گردد. او برای اثبات، داستانی می‌آورد (فصل ۹۵) که چون از لحاظ بدیعی بسیار هنرمندانه است، آن را سربه‌سر در زیر نقل می کنیم:

بیر قلندر بار ایدی مبهوت رنگ
صبح و شام آنینک غذاسی ایردی بنک

ترک اهلی دیک نموداری انینک
جرعه‌داندا لیک اسراری آنینک

چون غذا ییب اوزنی ایلاایردی لال
عیش آنکا قیلماق محالات خیال

توشتی کوپراک بیرکون اول نافع غذا
منتفع[۵۸] نی چیکتی بیر ویران آرا

۵۷. باید این مصرع را بیاورم: کیلدی خرقانی قاشیغه بیرمرید. وزن تنها اجازه می‌دهد که واژهٔ دوم را خرقانی بخوانیم، بدان‌سان که عطار می‌نویسد: شیخ خرقانی به نیشاپور شد. درعین‌حال سمعانی کاملاً روشن می گوید: الخرقانی بفتح الخاء والراء والقاف المفتوحات و فی آخرها النون (بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۱۹۴ ب). ظاهراً ما در اینجا با تحریف غیرعمد این نسبت سروکار داریم زیرا به کار بردن شکل درست آن در این وزن ناممکن بوده است.

۵۸. بهره گرفتن از اصطلاح منتفع در مورد بنگ درخور نگرش است. تا امروز نیز درایران ←

تکیه سالدی بیر بوزوغ دیوارغا
سایر اولدی عالم اسرارغا
کوردی اوزنی بیر نزه کاشندا شاد
تیکراسیدا جمع اسباب مراد
مسکنی قصری بناسی بس قوی
ذیلی آنینک کارگاه مانوی
اوزی بیر تخت اوستیدا جمشیدوش
یانیدا گلچهرهٔ خورشیدوش
عیش ایتیب اول خسرو عالیمقام
تاپیب اول گلچهره دین هر لحظه کام
بو خیالات ایچرا اول کاشانه دا
یاتمیش ایردی کوشهٔ ویرانه‌دا
کیم بوزغ نینک کوشه‌سیدین بیر چیان
نیشی نوکیدا اجل زهری عیان
چیقتی اول ویران طوافین میل ایتیب
سانچارایردی نیش هریان کیم ییتیب
نوش لب‌دین کام آلوردا هرزه کیش
اول چیاندین ایرنیکا سانجیلدی نیش
قیچقریب قوپتی قلندر بیقرار
ظاهر ایلاب اضطراب و اضطرار
نی کل و گلشن ایدی نی قصر و تخت
نی یانیدا مهوش فیروزه بخت
اول خیالاتی تاپیب باری خلل
ییب ولیکن ایرنیکا نیش اجل

مرسوم نیست که این‌ماده را به‌نام بنامند و برای نامیدن‌آن واژه‌هایی چون، آقای‌سید، طوطی اسراد و یا اسراد می‌نامند (بنگرید: Browne, *A Year*, p. 521, n.1).

بیلدی هر نی قیلغانی ایرمیشی خطا
قیلمادی سودی پشیمانلیغ آنکا
سنکا هم مطلق همان دیک کیلدی حال
یول دماغینکغا تاپیب فاسد خیال
چون اجل نیشین ییبان سینکانکاسین[۵۹]
غفلتنک اویقوسیدین اویغامغاسین
هر نیچه قیلسانک فغان و زارلیغ
قیلغوسی یوق بیر سر موئی آسیغ
انکلاغونک کیم کیمدین اولمیش سین یراق
قالغوسی جانینک آرا داغ فراق[۶۰]

ترجمه: قلندری بود که خود را درویش می‌نمود و هرپگاه و بیگاه خوراکش بنگ بود. سیمای او همانند سیمای مردم زاهد بود و اسرارش در جرعه‌دان بنگ. پس از خوردن بنگ لال می‌شد و عیشش آن بود که خیالاتی محال بپروراند. روزی آن خوراك سودمند برایش بیش از اندازه شد و در ویرانه‌یی آن منتفع را سرکشید. به دیوار خرابه تکیه داد و به‌گردش در جهان اسرارآغاز کرد. خود رادرگلشنی‌شاد و خندان یافت و درگردش همهٔ اسباب مراد فراهم‌بود. مسکن او قصری باپایه‌یی بس‌محکم بود و در زیرآن کارگاه‌مانی‌جای داشت. برتخت، جمشیدوش تکیه زده بود و در کنارش گلچهره‌یی خورشیدوش نشسته بود. خسرو عالی مقام عیش می کرد و هر دم از گلچهره کام می‌گرفت. اوغرق در این‌حال، درگوشهٔ ویرانه خفته بود که از کنج ویرانه کژدمی‌برآمد و با زهر مرگبار او را گزید. کژدم از کنج ویرانه برآمده بود تا سیر کند و برهر چه در سر راهش بود نیش می‌زد. در آن دم که آن هرزه‌کیش ازگلچهرهٔ خیالی کام می‌گرفت، نیش کژدم برلبش رسید. قلندر بی‌قرار و

۵۹. این‌جا برای‌نگارنده چندان روشن‌نیست. فعل‌سینکانماك درفرهنگها نیست، و در مشتق این شکل از سینکماك معنای مطلوب به‌دست نمی‌آید. شاید در نسخهٔ خطی اشتباهاً از سینکرانکاسین، نوشته شده باشد.

۶۰. a ـ ورق ۲۷۷؛ b ـ ورق ۴۸؛ c ـ ورق ۱۹ ب.

آرام‌فریاد می کشید واضطراب و اضطرار نمایان می‌ساخت. نه‌در کنارش گل‌وگلشن بود، نه قصر و تخت و نه‌اینکه مهوش پیروز بخت. خیالاتش دریک دم برباد رفت؛ بهره‌اش تنها نیش اجل بود. دانست که همهٔ کارش خطا بود و پشیمانی‌نیز سودی نداشت. تو نیز سربه‌سر همان حال‌داری و خیال فاسد بر دماغت راه یافته است. چون نیش اجل برتو رسد آه برکشی وازخواب غفلت برخیزی. آنگاه هرچه فغان و زاری کنی به اندازهٔ سر مویی سود نخواهد داشت. آنگاه خواهی دانست‌که ازکه دور می‌شوی و بر جانت داغ فراق خواهند زد.

مضمون اصلی این حکایت، تازگی ندارد و بارها شاعران ایران از آن بهره گرفته‌اند.[۶۱] ویژگی طرح این‌حکایات در اثر نوایی، زنده بودن و طنز صریح و نرم و گرم آن است. این صحنه تا اندازه‌یی یادآور شیوهٔ سعدی است. در اینجا نیز همان تجربهٔ بزرگ زندگی است‌که سازش با روزگار از آن سرچشمه می‌گیرد. چنان می‌نماید که‌گویا نوایی درویش ابله را نکوهش کرده باشد، اما در عین حال ترحم به ضعف درویش و تمایل به‌گذشت در مورد این‌گمراه‌که دیر یا زود به‌کیفرش خواهند رسانید، دیده می‌شود.

پرسش نهم (فصل ۹۶—۹۸). عشق، مرغ را اسیر کرده است و او نمی‌تواند از محبوب دور شود. هدهد دوباره توضیح می‌دهد که این عشق تنها متوجه ظاهر است وعشق حقیقی در این دنیای سرتاسر فریب، نمی‌تواند باشد. این گفته با داستانی بسیار درخورنگرش (فصل ۹۸) که نگارنده نتوانسته است سر-چشمهٔ آن را بیابد، تأیید می‌شود: ارسطو مریدی داشت که می‌خواست او را ندیم اسکندر مقدونی کند. اما این جوان بر دختری گلچهره عاشق شد و می‌خواست به‌هر قیمتی او را به‌زنی‌گیرد. آنگاه ارسطو به‌آخرین چاره دست برد — به دختر زهرداد

۶۱. مقابله شود با صحنهٔ «برانگیخته شدن گلختناب در گرمابه» در اثر جلال‌الدین رومی در قصیده‌یی که بابیت:
ندا رسید به جانها ز خسرو منصور   نظر به‌حلقهٔ جانها چه‌می‌کنند از دور
(کلیات، لکهنو، ۱۸۸۵ میلادی، ص ۳۸۸) آغاز می‌شود:
در هفت پیکر نظامی صحنه‌یی می‌بینیم کـه از لحاظ ویژگی خود بسیار به این صحنه نزدیک است.

و سپس به درمان او پرداخت. جوان شب‌هنگام به‌دیدار اسکندر رفت و ارسطو در این زمان بـه‌بیمار مسهلی سیار کاری خورانید و به خدمتگاران سپرد که هر چه از تن او بیرون می‌رود در ظرفی نگاه دارند. جوان بازگشت و دید که محبوبه‌اش همهٔ زیبایـی خـود را از دست داده و چنان بد سیما شده است کـه بـه‌سختی می‌توان باور کرد که این همان گلچهره بوده‌است. آن وقت ارسطو دستور داد، ظرف را بیاورند. آن را به‌جوان نشان داد وگفت: این است آن چیزی که دخترک را زیبا کرده بود و تو همین را در وجود او دوست داشتی.

آغاز داستان تا اندازه‌یی یادآور نخستین داستان مثنوی جلال‌الدین رومی است،[۶۲] اما طرح موضوع، یکسره دیگر است.

پرسش دهم (فصل ۹۹ـ۱۰۱). مرغی که پرسش کـرده است، از مرگ بیمناک است. هدهد می‌گوید که زندگی‌گذرا و ناپایدار است و مرگ ناگزیر و کسی را از مرگ‌گریزی نیست. در اثر عطار در اینجا داستان مشهور ققنس آمده است که دربارهٔ آن، پسان سخن خواهیم گفت.

نوایی افسانه‌یی دربارهٔ سلیمان آورده‌است (فصل ۱۰۱). شبح نامریی عزرائیل نزد سلیمان می‌آید وخبر می‌دهد که فرمان دارد بزودی جان سرداری را که نزدیک تخت ایستاده است بستاند. عزرائیل تنها از این در شگفت است که فرمان دارد جان او را نه در اینجا، بلکه درهندوستان ستاند. پس از چندی سردار خواهشی از سلیمان می کند ومی گوید که دلش گواهی می‌دهد که آیندهٔ بدی دارد ومی‌خواهد که سلیمان او را اجازهٔ سفر دهد. پس‌از دریافت اجازه به‌هند می‌رود و در آنجا عزرائیل می‌تواند کاری را که به‌او فرمان داده‌اند بکند.

پرسش یـازدهم (فصل ۱۰۲ ــ ۱۰۴). مرغی همواره از غم و اندوه رنج می‌برد، هدهد پاسخ می‌دهد که اندوه و شادی ایـن جهان گذرا است و در خور-نگرش نیست. هدهد به‌مرد ثروتمندی در مصر اشاره می کند (فصل ۱۰۴) که هر آنچه می‌توان آرزو کرد در دست داشت، اما پیوسته در اندوه بود. او در پاسخ به علل این اندوه می گفت که جهان بی‌یگانه دوست برای او زندان است.

۶۲. بنگرید؛ رومی، مثنوی، چاپ سنگی، ص ۲، ۱۱. ترجمهٔ انگلیسی روهاوس (بنگرید: (Rumi Mesnevi, pp. 4 -18).

پرسش دوازدهم (فصل ۱۰۵ — ۱۰۷). مرغی از خود دارای اراده نیست و همواره برفرمان دیگران گردن می‌نهد. هدهد کار او را تأیید می‌کند و می‌گوید اطاعت از فرمان، والاترین نقطهٔ تکامل است. همهٔ بدبختیها از نافرمانی سرچشمه می‌گیرد، چنانچه ما نمونهٔ آن را در داستان نافرمانی ابلیس که از تعظیم به‌آدم سر باز زد، می‌بینیم (فصل ۱۰۷).

پرسش سیزدهم (فصل ۱۰۸ — ۱۱۰). چگونه می‌توان در طریقت، منزه و پاکباز بود. هدهد چنین می‌شمارد که برای رسیدن به این مقصود باید یکسره از هرچه که این جهانی است، دست بشوید. برای مثال به ابراهیم‌ابن‌ادهم (فصل ۱۱۰) اشاره می‌کند و افسانه‌یی که برای بیشتر مجموعه‌های سیرصوفیه عادی است، می‌آورد،[۶۳] که چگونه ابراهیم‌ابن‌ادهم از تخت دست کشید و سپس چنین ارزیابی ویژه‌یی بر افسانه می‌افزاید: ابراهیم‌ابن‌ادهم پس از فرار از بلخ به کوه‌های نزدیک نیشاپور آمد. در آنجا روزی چند قطب نزدش آمدند تا آزمایشش کنند. از او پرسیدند که وی کیست. پاسخ داد که مردی از بلخ هستم. قطب‌ها به این نتیجه رسیدند که او هنوز ناپخته است زیرا بلخ را از یاد نبرده است.[۶۴]

پرسش چهاردهم (فصل ۱۱۱— ۱۱۳). حکمت در طریقت دارای چه اهمیتی است. هدهد می‌گوید که حکمت یکی از درست‌ترین شیوه‌ها برای دست‌یابی هر چه زودتر به کامیابی است و افسانه‌یی از زندگی شیخ احمدجامی شاعر نامدار ایران می‌آورد (فصل ۱۱۳). وی دربارهٔ خود گفته بود که در روز رستاخیز از خدا خواهد خواست که یا همهٔ گناهکاران را از دوزخ رها سازد و یا تن او را چنان بزرگ کند که جز او برای دیگران در دوزخ جای نباشد و او را به‌جای همهٔ دوزخیان به‌آنجا بیندازد. ویژگی نمایان بودایی این روایت درخورنگرش است.

پرسش پانزدهم (فصل ۱۱۴ — ۱۱۶). از انصاف در طریقت چه سودی به‌دست می‌آید. هدهد پاسخ می‌دهد که انصاف ضامن نجات و سنگ اصلی شالودهٔ همه دانشها است و همچون نمونهٔ انصاف، به‌شیخ مشهور خواجه‌محمد-

۶۳. بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، جلد ۱، ص ۸۷.
۶۴. در مجموعه‌های سیری که من بر آنها آگاهی دارم، این داستان نیست.

پارسا اشارت می کند. روزی خواجه‌محمد پارسا با مرید خود بونصر مناسک حج به جای می‌آورد. زایرانی که با وی بودند از او خواستند که برای آنها نیایش کند تا حج شان قبول افتد، اما شیخ پاسخ داد که نیایش شاگرد خود را برتر می‌داند. زیرا نیایش او بیشتر مورد قبول است.

پرسش شانزدهم (فصل ۱۱۷ — ۱۱۹). آیا می‌توان در مورد سیمرغ جسارت نشان داد. هدهد پاسخ می‌دهد که جسارت نسبت به‌سیمرغ تنها برای کسی میسر است که بر اسرار بزرگ او آگاهی دارد و به او نزدیک است. برای تأیید، داستان زیر می‌آید که چون بسیار لطیف است، آن را سربه‌سر نقل می کنیم:

بار ایدی دیوانهٔ عالیصفات
خلق مجنون الحق آیتیب آنی آت

چونکه‌حق یادی آنکا محبوب ایدی
تون و کون بو یادیلا مغلوب ایدی

سوز دیسا حق‌غا قیلور ایردی خطاب
حق تیلیدین اوق بیرور ایردی جواب

بیر بهار ایامی عزم ایلاب سفر
اوزکا بیت‌اللهنی ایلاب مقر

چون ریاضتدین تنی ایردی نحیف
مبنمیش ایردی مرکبی اول هم ضعیف

تون قارانغو ایردی و توتتی یاغین
کوردی مجنون صعب اول‌یان بارماغین

بیر بوزوغ کوردی وساکن بولدی اول
دیدی ای تنکریم ایشاکدین واقف اول

کیردی مرکب‌نی قویوب ویرانه‌غا
اویقو غالب بولدی اول دیوانه‌غا

یاتتی باش آستیغا قویوب بیر کیساک
اول بوزوغدین تاشقاری قالدی ایشاک

کوزی بار غاج اویقوغا ابر بهار
تیزراک قیلدی یاغین‌غا آشکار

توکتی ویران ایچرا هریاندین سونی
تیلبه باشدین چیقاردی اویقونی
قوپتی و اولتوردی تورغونچه یاغین
چون یاغین توردی بیلیب بارور چاغین
چیقتی مرکبنی قیلورغه تیزتک
یوق ایدی ویرانه تاشیدا ایشاک
قویدی یوز مجنونغه بیحد اضطراب
تنکریغه قیلدی غضب بیرلا خطاب
کیم سنکا مرکبنی تاپشوردوم بو دم
یخشی اسرادینک کرم قیلدینک کرم
ایل سنینک مهمانلیغینکغا بارماسا
مرکببن وادی ساری باشقارماسا
بولماغای ایردی بو بی‌پروا لیغینک
غفلت ایچرا محض استغنالیغینک
تیره توندا ناپدیدار ایلادینک
اسراماق دین مرکبیم عار ایلادینک
کونکرانیب هریان اورار ایردی قدم
غایبین ایتارکا مجنون دژم
چون چاقیلدی بیر عجب رخشنده برق
ایلادی عالمنی انوار یدا غرق
مرکبین کوردی که اوتلایدور یوروب
خار و خسغه هرطرف آغزین اوروب
کورکاج آنی تیلبه بولدی شادمان
میندی داغی یولغا توشتی اول زمان
تندلیغ لارنی باشیدین تاشلادی
لطفلار بیرلا نوازش باشلادی
کای منینک جسمیم آرا جانیم خدا
باکه یوز جانیم سنکا بولسون فدا

گر چه اول دم مرکبیم کا باقمادینک
غایب ایلاب بوینیغه ایب تاقمادینک
منکا بوزلاندی عجب اشفته‌لیغ
قهردین قیلدیم سنکا الفته‌لیغ
چون ایشا ک نی‌تاپشوروب ایردیم‌سنکا
آنی تاپشورماق کیراک ایردی منکا
ایسراماق دا چونکه تقصیر ایلادینک
تند کورکاج مینی تدبیر ایلادینک
چاره ایلاب چاقماقینک نی چاقیبان
کوز یاروتور مشعلینک‌نی یاقیبان
کوزومه آنی نمودار ایلادینک
در محل بو لطف اظهار ایلادینک
تندلیغ‌دا گرچه مین ایردیم محق
سین‌هم ایرمیش سین حریف بس مدق
کیم بو وقت دا ایلادینک ظاهر منکا
غاییم‌نی ایلادینک حاضر منکا
دیکانیمدین بی مدار ایتبنک مینی
قیلغانیمدین شرمسار ایتینک مینی
سین نیکیم قیلدینک اونوتدوم من‌تمام
سین‌هم اوتکاننی اونوت لطف ایلا عام
مین اونوتدرم ایلابان ظاهر وفاق
سین داغی آنی اونوتسانک یخشیراق
مین‌سینی دیب قیلماغوم دور چون‌خجل
سین‌مینی هم قیامه آیتیب منفعل
مین سینی بو قصه‌دین توتتوم معاف
سین‌داغی کونکلونک مینیدین ایلاصاف
اوزینی هردم ستایش لار قیلیب
حق‌نی هم موندداغ نواز شلار قیلیب

تیلبه رازی گرچه نامعقول ایدی
چون محبت دین‌ایدی مقبول ایدی
بولسه هر مجنون بو یانلیغ راز آنکا
هم یتار گستاخ لیغ هم ناز آنکا
تنکریغه چون کیم بوایل محبوب دور
هر نی محبوب ایلاسا مرغوب دور[۶۵]

ترجمه: دیوانه‌یی بود با صفتهایی نیک و مردمان او را مجنون‌الحق می‌نامیدند وچون ذکر پروردگار را بسیار دوست‌می‌داشت، شب و روز کارش یاد او بود. هرگاه سخنی می‌گفت سخنش با حق بود و هم از زبان او پاسخ می‌داد. روزی در بهاران عزم سفر کرد تا در بیت‌الله خانه کند. چون از ریاضت، بدنش بسیار نحیف شده بود بر ستوری نشست که اوهم ضعیف‌بود. شبی تاریک بود و باران می‌بارید و مجنون دید که رفتن به آن‌سو دشوار است. ویرانه‌یی دید و در آنجا ایستاد و گفت: «خدایا مرکب را به‌تو سپردم.» به خرابه در آمد ومرکب را گذاشت و خواب بر آن دیوانه چیره گشت. خوابید و خشتی در زیر سرنهاد و مرکب در بیرون ویرانه ماند. چون چشم برهم نهاد، باران از ابر بهاران باریدن گرفت، ویرانه از آب پرشد و خواب ازسر دیوانه رفت. برخاست و تا زمانی که باران می‌بارید نشسته بود و چون بارش تمام شد، دید که‌گاه رفتن فرا رسیده است. بیرون شد تا مرکبش را آماده کند، اما دربیرون خرابه، خرنبود. اضطرابی بزرگ مجنون را فرا گرفت و با خشم خطاب به خدا گفت: «من همین دم مرکب را به‌تو سپرده بودم، خوب نگاهش داشتی! عجب کرمی کردی، عجب کرمی! اگر مردم به‌مهمانی تو نمی‌رفتند و مرکبهای خود بر وادیها نمی‌راندند ترا چنین بی‌پروایی نبود و استغنای تو از غفلت تواست. تو نه‌آنی که مرکب مرا واداشتی که درشب تیره ناپدید شود و از نگاهداری او ننگ داشتی؟» مجنون دژم با خودگپ می‌زد و هر سو جستجو می‌کرد

۶۵. a - ورق ۲۷۹ ب؛ b - ورق ۵۶ ب، c - ورق ۲۲ ب.

تا گمشده‌اش را بیابد. ناگهان آذرخشی شگفت، درخشید و جهان را غرق در نور کرد. مرکبش را دید که کناری رفته و می‌چرد و از هرسو خاروخس بر دهان دارد. دیوانه اورا دید و شادمان شد و همان دم بر آن نشست و به راه افتاد. خشونت از سر به‌درکرد و بالطف و نوازش سخن گفت: «ای خدایی که تو در تن من جانی و بیش از آنی و باید صد جان من فدای تو شود، هرچند که در آن دم برمرکب من نگاه نکردی وهنگامی که ناپدید شد برگردنش افسار نزده بودی، من از آشفتگی سرد شدم و با قهر با تو سخن گفتم. وقتی خر را به‌تو سپردم، باید که اورا به دست تو می‌دادم. تو در نگاهداری از آن کوتاهی کردی وچون خشم مرا دیدی دانستی که چه‌تدبیری باید بکنی. چاره‌یی کردی و وسیله یافتی تاهمه جا را روشن کنی و با مشعلی خیره کننده همه جا را فروزان ساختی. در یک آن اورا به‌من نمودی و این لطف تو بسیار به‌جابود. هرچند که تندی و خشم من روا بود، اما تو هم حریف بسیار تیز- هوشی بودی که درهمان دم مرکب گریزپایم را نمایاندی وغایبم را حاضر ساختی. تو برهان سخنانم را از من گرفتی و ازکارم شرمسارم کردی. هرآنچه کردی، من سربه‌سر از یاد بردم، تو نیز هرآنچه رفته است از یاد ببر و لطفی عام کن. من فراموش کردم، اکنون تو نبز وفاق ظاهر کن وفراموش کن که بهتر است. من دیگر ترا با سخنانم شرمسار نمی کنم و تو نیز با سخنانت مرا شرمسار مکن.

او خودش را هردم ستایشها وحق را نیز همان گونه نوازشها می کرد. هرچند که راز دیوانه نامعقول بود، اما چون از روی محبت بود، مقبول بود. اگر هردیوانه‌یی رازش چنین باشد، هم براو گستاخی آرد وهم ناز. چون چنین مردمی محبوب حق‌اند، پس هرچه محبوب کند نیکواست.

پرسش هفدهم (فصل ۱۲۰ — ۱۲۲). چگونه است کسی که از همه دوری‌گزیده و تنها باامید سیمرغ زنده است. هدهد پاسخ می‌دهد چنین عشقی ادعایی بیش نیست، مهم آن است که عشق سیمرغ بر او باشد نه‌عکس آن. برای تأیید داستانی از شیخ بایزید بسطامی می‌آید که از قطعهٔ مربوطه در اثر عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۰۶).

پرسش هژدهم (فصل ۱۲۳ ــ ۱۲۵). مرغی چنین می‌پندارد که به‌مرز کمال رسیده است. هدهد او را ملامت می‌کند که خودپسندی خیره‌اش کرده‌است و داستانی از شیخ ابوبکر نیشاپوری می‌آید که از عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۹۴).

پرسش نوزدهم (فصل ۱۲۶ ــ ۱۲۸). چگونه باید در طریقت دل قوی داشت و اندوه ازخوددور کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که تنها هنگام اندیشیدن دربارهٔ سیمرغ باید احساس خرسندی کرد و هرچیز دیگر را کنارگذاشت و برای اثبات، سخنان انصاری می‌آید که گفته است تنها آن دلی را می‌توان دل نامید، که پر از اندیشهٔ خدا باشد.

پرسش بیستم (فصل ۱۲۹ ــ ۱۳۱). هنگامی که سرانجام سیمرغ را یافتیم، از او چه باید بخواهیم. هدهد می‌گوید هیچ چیز جز خود او نخواهید، زیرا همه چیز ــ خود او است. این گفته، با سخنان شیخ ابوسعید خراز، که هرچند با دیگران نیایش می‌کرد اما هیچ آرزویی نداشت، تأکید می‌شود. شیخ آرزویی جز خدا نداشت و او را یافته بود.

پرسش بیست ویکم (فصل ۱۳۲ ــ ۱۳۴). چه هدیه‌یی باید به شاه [سیمرغ] پیشکش کنیم. هدهد مصلحت می‌بیند که پیشکش باید آن باشد که در آنجا نیست و آنجا همه چیز بجز اندوه و درد دل هست. توضیح این گفته، داستان بسیار بزرگ ویژه‌یی است که در اثر عطار نیست: سلطانی قدرتمند پسری داشت و او را در دژی نهاده بود تا زیبایی‌اش خلایق را نکشد. پدر مرد و پسر برتخت، برجایش نشست. روزی در میدان، چوگان بازی می‌کرد. مردم که از زیبایی او در شگفت شده بودند، از پی او رفتند و روز وشب در گرد باغ او بودند. اما چون نمی‌خواستند پراکنده شوند، سلطان جوان پیشنهاد کرد که هریک از آنها فراورده‌یی را که می‌تواند، بسازد. اگر آن فراورده پسند سلطان افتاد، وی با استاد دوستی خواهد کرد، وگرنه فرمان خواهد داد تاگردنش بزنند. در پی آن، سلطان در جامه‌یی دیگر که شناخته نمی‌شد در شهر به‌گردش پرداخت و تماشا کرد که هر کدام چه می‌کنند. همه، اشیایی می‌ساختند که سلطان نداشت. سرانجام وی بیگانه‌یی را دید که ناله می‌کرد و اشک می‌ریخت. او چیزی نداشت و کاری نمی‌دانست و تنها می‌توانست آه سرد و نالهٔ جانگداز خود را نثار سلطان کند. سلطان با تأثر به کلبهٔ او رفت، او را نوازش کرد و شادمان ساخت.

هر کس که با ادبیات فارسی آشنایی دارد بی‌درنگ پی‌خواهد برد که این داستان از حکایات فراوانی که در آثار گوناگون مؤلفان پارسی‌زبان پراکنده است، سرهم‌بندی شده است. این‌جا، هم شاهزادهٔ زیباروی هست، هم بازی چوگان و هم گردشهای شبانهٔ شاه، اما همهٔ اینها رویهمرفته تصویری منحصر و دلنشین پدید می‌آورد که یکی از زیباترین صفحات منظومه است.

۱۲) با پرسش بیست‌ودوم (فصل ۱۳۵ – ۱۳۷)، راه به‌سوی سیمرغ چگونه است و چگونه باید آن را طی کرد،[۶۶] ما به‌بخش دیگر منظومه می‌گذریم که در آن شرح هفت وادی یعنی هفت مرحلهٔ اصلی در راه تکامل عرفانی آمده است. ساخت این بخش نیز دارای همان طرح است با این تفاوت که در این‌جا پرسش نیست و برای هر وادی دو قطعه آمده است: **۱)** نام و ویژگی آن و **۲)** داستانی کوچک برای توضیح آن. نوایی در اینجا نیز همان اصل پیشین یعنی دادن شرح وادی را در عباراتی بسیار نزدیک به متن اصلی فارسی نگاه می‌دارد، اما داستان به اثر عطار وابستگی ندارد وساخت آن از خود اواست. این بخش را می‌توان دشوارترین بخش به‌شمار آورد، زیرا آوردن توصیفی کامل از پدیده‌های روانی در یک داستان بسیار کوچک؛ بسا دشوارتر از پنج، شش ویا هفت داستان در همین‌باره در اثر عطار است.

نخستین مرحلهٔ این راه، وادی‌طلب است،[۶۷] که شرح آن در اثر هر دو مؤلف تقریباً واژه به واژه یکسان است، چنانچه در نخستین بیت می‌بینیم:

چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

عطار

چون‌طلب‌وادی‌سیغه‌قویسانگ‌قدم النینکا هردم کلوریوزمینگ‌الم

نوایی

ترجمه: هنگامی که در وادی طلب گام نهی، هردم با صدهزار غم و اندوه رویاروی خواهی شد.

برای توصیف این وادی[۶۸] (درمنظومهٔ نوایی) چنین داستانی آمده است:

پادشاهی پسری داشت بسیار زیباروی و همهٔ باشندگان آن سرزمین

۶۶. دراثرعطار، بنگرید: منطق‌الطیر، بیت۳۲۵۲. ۶۷. پیشین، بیت ۳۲۵۲.
۶۸. من از آوردن توصیف این وادی خودداری می‌کنم، زیرا نقل‌آن در چند سخن ناممکن است وگذشته از آن می‌توان در ترجمهٔ گارسن دوتاسی به‌آسانی با آن آشنا شد.

دلباختهٔ او بودند. روزی هنگامی که درگردش بود، مردم نظر بر او افکندند و حسرت بردند. او دوتن را در بین مردم دید و فرمان داد که آنها را بیاورند. یکی را فرمود که به زندان اندازند و دیگری را دستور داد سگبان او باشد. روزی از آنها پرسیدند آیا از حال خود خرسندند یا نه. در پاسخ گفتند آرزوی بهتر از این‌را هم نمی‌توانستند داشته باشند. شاهزاده که درگوشه‌یی پنهان شده بود، این پاسخ را شنید ودرقبال این صمیمیت، آنها را از نزدیکان خود ساخت.

دومین‌وادی (فصل ۱۳۸ — ۱۳۹) وادی عشق است.[۶۹] ماهیت آن وادی با این حکایت روشن می‌گردد:

نحوی نامدارالاسماعی، هنگامی که از راه می‌گذشت در زیر درختی درکنارجویبار نشست تا دمی تازه‌کند. سنگی دیدکه رویش نوشته شده بود: «به عشق چگونه باید یاری کرد؟» او قلمدانش را برآورد و همانجا پاسخ نوشت: «برای کمک به‌عشق، شهوت را برانید و در راه پاکی بکوشید.» روز دیگر دوباره به‌همانجا آمد و پرسشی تازه دید: «اما اگر عاشق به دیدار نیاز داشت و نتوانست عشقش را پنهان کند، چه‌باید بکند؟» الاسماعی نوشت: «پس بگذار بمیرد تا از آتش عشق برهد.» پس از چند روز، از نو به آنجا آمد و در آنجا عاشق را دید که سرش را با همین سنگ شکسته و جان سپرده است.

این حکایت درحقیقت افادهٔ حدیث من عشق فعف ثم مات مات شهیدا؟ به‌گونه‌یی دیگر است.[۷۰] نگارنده نتوانست سرچشمه‌یی راکه نوایی این حکایت را از آنجا گرفته است، مشخص کند. اما در خاستگاه عربی آن تردیدی نیست. این یک حکایت ویژهٔ عشقی است که از لحاظ ویژگی خود، به‌داستانهای السراج، البقاعی و دیگر مؤلفانی از این گونه، مانندی دارد.

وادی سوم (فصل ۱۴۰ — ۱۴۱) وادی معرفت است.[۷۱] توصیف این

۶۹. بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۳۱۳.
۷۰. بنگرید: سیوطی، جلد۲، ص ۳۷۳ (از زبان عایشه). روایت دیگر همین حدیث از زبان ابن عباس: من‌عشق فکتم وعف فمات فهو شهید (همانجا).
۷۱. بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۴۵۶.

وادی داستان مردنابینا وفیل است که صوفیان چکامه‌سرای ایران بارها آنرا آورده‌اند.[۷۲]

وادی چهارم (فصل ۱۴۲ — ۱۴۳) وادی استغناء است.[۷۳] ویژگی این وادی برای نوایی یادآور بازی شطرنج است. هنگامی که بازی آغاز می‌گردد روی نطع، نظم و ترتیبی شگرف و پر از قانونمندی است. اما همینکه بازی پایان می‌گیرد و نطع را برمی‌گیرند، همهٔ دانه‌ها درهم می‌آمیزند، ترتیب برهم می‌خورد و وزیر و پیاده درکنارهم جای می‌گیرند.

وادی پنجم (فصل ۱۴۴ — ۱۴۵) وادی اعتراف به توحید است.[۷۴] برای بازگشودن اهمیت آن داستانی دربارهٔ شیخ ابوالمنصور می‌آید. او در خواب معراج پیامبر را می‌بیند و مشاهده می کند که از پیامبر پس‌از رسیدن به عرش‌الهی این پرسش می‌شود، که چه خواهشی دارد. پیامبر می‌خواهد که گناهکاران امت او بخشیده شوند، اما دربارهٔ خود خاموش است. شیخ پس از آن دیرزمانی در این اندیشه است اما نمی‌تواند دلیلش را بفهمد. سرانجام پیامبر را در خواب می‌بیند که می‌گوید: درآنجا دیگر مینلیق (من) نبود.

وادی ششم (فصل ۱۴۵ — ۱۴۶) وادی حیرت است.[۷۵] این وادی در حکایت ملکه و غلام تجسم یافته است که ازعطار (بیتهای ۳۷۹۲ — ۳۸۷۱) گرفته شده و با وجود کوتاه‌بودن نسبی‌اش، بسیار به‌متن اصلی نزدیک است.

سرانجام وادی هفتم (فصل ۱۴۶ — ۱۵۰) وادی فقر و فنا است.[۷۶]

نوایی در اینجا طرحی راکه دقیقاً رعایت کرده بود، برهم می‌زند و به‌جای یک حکایت چهار حکایت می‌آورد که آن نیز بسیار مفهوم است، زیرا بازنمودن فنای صوفیه کار آسانی نیست. فصل ۱۴۷ پیرامون حکایتی دربارهٔ شیخ ابوالعباس القصاب الآملی است:[۷۷]

مردی تیره‌روز نزد او به خانقاه در آمد و خواست مراسم طهارت به

۷۲. کهن‌ترین روایت در حدیقةالحقایق سنایی، ص ۹ - ۱۰ است. ترجمهٔ آن: Browne, *Literary History*, vol. II, p. 319 . نگارش‌پسین ازنگاه زمانی از آن رومی است. مثنوی، چاپ‌سنگی، دفتر سوم، ص ۲۲۴.

۷۳. منطق‌الطیر، بیت ۳۵۵۸.

۷۴. پیشین، بیت ۳۶۷۳.

۷۵. پیشین، بیت ۳۷۷۹.

۷۶. پیشین، بیت ۳۹۲۵.

۷۷. استاد شیخ ابوالحسن خرقانی.

جای آرد، اما هنگام طهارت ابریق راشکست. هنگامی که به‌او می‌گویند دیگر ابریقی نیست او خواستار ریش شیخ می‌شود تا با آن دستش را پاک کند. شیخ در حال وجد می‌گوید: «درست است، پسر بُز کش را ریش چه در کار»، چنین نرسشی تازه‌وارد را به توبه وا می‌دارد.[78]

فصل ۱۴۸ — حکایتی دربارهٔ شیخ نقشبند و آن است که چگونه خود را خوار می‌کرده است. او خودرا با لاشهٔ سگ می‌سنجید و می‌گفت که لاشهٔ سگ بر او برتری دارد زیرا سگ برصاحبش وفاداربوده اما وی خیانتکار است. هنگامی که جای پای سگ در راه می‌دید خم می‌شد و بر آن بوسه می‌زد.

فصل ۱۴۹ — روایت تمثیلی است در بارهٔ جرگهٔ پروانه‌ها که می‌خواستند بدانند فروغ شمع چیست و این تمثیل از اثر عطار است. (بیت ۳۹۵۸)

فصل ۱۵۰ — سخنان حکمت‌آموز شیخ سفیان ثوری است که در این پرسش که چگونه به‌خدا باید رسیدگفته است: راه ازهزار دریا می‌گذردکه در پس آنها نهنگی است که در هر بار هر دو جهان را با باشندگان‌شان یکجا می‌بلعد.

سپس در (فصل ۱۵۱ —۱۵۳) نوایی افزودگی محسوسی بر روایت عطار دارد. در منظومهٔ فارسی مرز نهایی طریقت — فنا است، اما نظریهٔ صوفیه از پس فنا مرحله‌یی دیگر می‌داند که از فنا سرچشمه گرفته و یا چهرهٔ عکس آن است. این بقاء —زندگی ابدی است که معلول از دست رفتن من انفرادی و حل آن در من فلکی است. برای توضیح این مسأله سه قطعه آمده است که باز پسین آنها حکایتی است از مجنون که با لیلی‌در غیبت اوگفتگو می کند. او را برای این کارش سرزنش کردند، اماوی پاسخ داد که لیلی همینجاست و در روح او زندگی می کند.

پس از این، ما به‌نقطهٔ اوج منظومه (فصل ۱۵۴) می‌رسیم — مرغان به هدف نهایی دست یافته‌اند. در اثر عطار، این دم، برشالودهٔ بازی با واژه‌های سی‌مرغ= سیمرغ ساخته شده است. نوایی در اینجا راه چاره‌یی نداشت، زیرا نگاهداری این بازی با واژه‌ها که درحقیقت بخاطرهمان، منظومهٔ فارسی نگاشته شده بود، به‌دلیل نبودن آهنگ همسانی در زبان چغتائی برای او میسر نبود. نوایی به روایت

۷۸. این حکایت تقریباً با همان عبارات در نفحات‌الانس جامی، ص ۳۲۵ (از زبان شیخ ابوسعیدابن ابوالخیر) هست.

مفهوم عبارت بسنده کرده است:

کیم قیلایب سیمرغ اوتوز قوش هوس

اوزلارین کوردیلار اول سیمرغ و بس

ترجمه: سی مرغ هوس سیمرغ کردند و دیدند که خود آنها همان سیمرغ بودند و بس.

ظاهراً نوایی حس کرده بود که در اینجا نارسایی هست و از این رو کوشید که کمبود بدیعی را با توضیحی که در اثر عطار نیست جبران کند. او بیت بالا را تفسیر می کند و می‌گوید این همان سرّ من عرف یعنی سرّ حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه[۷۹] است و بیت بسیار جالبی به آن می‌افزاید:

سین‌دا هم بالقوه اول موجود ایرور

فعل غه کاسه روا مقصود ایرور

ترجمه: او در توهم بالقوه هست، و اگر بالفعل شود، مقصود تو به‌دست آید.

این بیت از دیدداشتن اصطلاحات فلسفی بالقوه = δυνάμει و بالفعل = ενεργεία که در منظومهٔ عطار به کار نرفته است، درخورنگرش است. این اصطلاحات را تصوف از فیلسوفان گرفته است که آنها نیز به نوبهٔ خود از آثار فلسفهٔ یونان گرفته‌اند.[۸۰] در آثار نخستین نظریه‌پردازان تصوف این اصطلاحات دیده نمی‌شود و تنها از سدهٔ سیزدهم میلادی در ادبیات صوفیه گسترش یافته است. پدیدار شدن این اصطلاحات در اینجا به‌خوبی اثبات می کند که نوایی به چکامه‌های ادبیات تصوف بسنده نکرده بلکه از آثار مربوطهٔ علمی نیز بهره جسته است.

ضمناً نوایی شتاب می‌ورزد که در همانجا دلیل بیاورد و از سرزنش در این باره که با متن عطار رفتاری آزادانه داشته است پیشگیری کند:

اوز باشیمدن سالمادیم بو نوع طرح

ایلادیم عطار اسرارینی شرح

ترجمه: من از سرخود این طرح (افزودگی) را نیاوردە‌ام، بلکه (تنها) شرح اسرار

---

۷۹. مقابله شود: ژوکوفکی، کشف اسرار، ص ۲۴۷. این حدیث در مجموعهٔ دستورالعملها کمتر دیده می‌شود.

۸۰. مقابله شود با: *Dieterici*, p. 188. An. m. zu220

عطار را داده‌ام.

پس از آن حکایتی می‌آید (فصل ۱۰۵) که توضیحی است براین که شرح پیشین را در چه زمینه‌یی باید درک کرد: مردی عاشق عشق خود را به معشوق ترنم می کند و اورا با سرو وجز اینها می‌سنجد. معشوق درخشم می‌شود و می‌گوید چنین سنجشهایی ناشدنی است آیا سرو می‌تواند خرامان شود؟ عاشق می‌گوید هر چند که این قیاسی راستین‌نیست اما نیات او بسیار نیک بوده است. بر این حکایت سخنان پر حکمت عبداله انصاری می‌آید (فصل ۱۰۶) که بهتر است در ستایش پروردگار ترانه خوانده شود تا قرائت نامفهوم و کورکورانهٔ قرآن. همهٔ این بخش با نیایشی از آن گونه که ویژهٔ صوفیان است به پایان می‌رسد (فصل ۱۰۷).

درفصلهای ۱۰۸—۱۰۹ نوایی دوباره به‌عطار خطاب و با عباراتی‌گرم، بزرگی او را می‌ستاید. او در آغاز وی را با عنقا برابر می کند و می‌گوید که عطار نیز چون عنقا یگانه است و نمی‌توان او را با چیزی سنجید و سپس انگیزه‌یی که او را به تقلید از **منطق‌الطیر** واداشته است، باز می‌گوید:

قوش تیلی بیرلا بیان ایلاب کلام
طوطیء‌گویا دیک اولدی خاص و عام
فارسی آیین اولوس فهم اتیلار
بارچه مخفی دقتیغه یتی‌لار
غیر خیل ساده اتراک فقیر
کیم آلاردا کم‌دور ادراک کثیر

ترجمه: هنگامی که او سخن به‌زبان مرغان گشود وخاص وعام همانند طوطی، سخن‌پرداز گردیدند، مردمی که آیین فارسی داشتند آن را فهمیدند و به نکته‌های پنهانش پی بردند. اما درمیان خیل سادهٔ اتراک فقیر، ادراک کثیر کم است.

به‌گفته‌یی دیگر نه تنها توجه ویژهٔ نوایی بلکه گرایش به‌گسترش **منطق‌الطیر** در بین ترک زبانان، او را به‌این کار برانگیخته است.

سپس افسانهٔ مرغ ققنس (یونانی κύκνος)، قو و ترانهٔ پیش‌از مرگ او باز-

گفته می‌شود که با افسانهٔ عطار (بیت ۲۲۹۵) همخوانی دارد و در عباراتی است که به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک است:

هست ققنس طرفه مرغی دستان
موضع این مرغ در هندوستان

عطار

بار ایدی ققنوس دیکان بر طرفه طیر
هند و ملکیدا آنکا آرام و طیر

نوایی

ترجمه: طرفه مرغی بود به‌نام ققنس و آرام و پروازش در هندوستان.

اما هدف از شرح این حکایت هدفی است یکسره دیگر. عطار چکامه سرای شیرین سخن بزرگ با ققنس سنجیده می‌شود:

شیخ گویا کیلدی چون اولغی طیر
کیم نوا ایچرا قیلیب عمریدا سیر

ترجمه: شیخ درست همانند این مرغ گردید وهمهٔ عمر را در نوا و نغمه‌سرایی سپری کرد.

داستان ققنس دارای عناصر افسانهٔ خیالی دربارهٔ فنیکس است — ققنس خودرا درخرمن آتش می‌سوزاند و از خاکستر اوققنسی دیگربرمی‌خیزد. نوایی می‌شتابد که بگوید که با این سنجش به‌هیچ روی نمی‌خواهد خود را ققنس جوانی بنامد که از خاکستر عطار زاده شده است:

من دیمایکیم اول آتا دور من اوغول
اوشه عالی صفت من بنده قول

ترجمه: من نمی‌خواهم بگویم که او پدر است و من پسر، او پادشاهی است بزرگوار و من بنده، بردهٔ اویم.

۱۳) در فصل ۱۶۰ بخش پایان منظومه آغاز می‌گردد که وجه تشابهی با اثر عطار ندارد. چنان می‌نماید که این آهنگ پرشوری است که نوایی روایت پرهیجان خود را دربارهٔ وادی‌ها با آن به‌پایان می‌برد.

این بخش از هفت مناجات ساخته شده که در هریک از آنها اصطلاحات وادی مربوطه به کار رفته است. این بخش نیز دارای همان هماهنگی بخشهای پیشین

است وهر قسمت آن دارای دوفصل– مناجات و داستان کوتاهی که همراه او است. مضمون آنها چنین است:

۱. مناجات وادی نخست (فصل ۱۶۰ – ۱۶۱) – حکایتی در بارهٔ شیخ بایزید بسطامی:

یکی از مریدان در راه مکه نزد او می‌رود. هنگام بازگشت دوباره پیش وی در می‌آید و می‌گوید که خانهٔ کعبه را دیده اما خداوند خانه در آن نبوده است. بایزید او را می‌گوید: «خداوند خانه همواره در راه با تو بوده است!»

۲. وادی محبت (فصل ۱۶۲ –۱۶۳) – داستان قیس ابن عامر.

روزی از او پرسیدند که نامش چیست؟ او پاسخ داد: لیلی! یعنی من او یکسره از بین رفته است.

۳. وادی معرفت (فصل ۱۶٤ –۱۶۵):

زاهدی نزد سلطان می‌آید. وی زاهد را دعوت می‌کند که بنشیند و به او می‌گوید اکنون آنچه‌را که می‌خواهد برایش می‌آورند. زاهد پاسخ می‌دهد که او تنها خدا را می‌خواهد. هرآنچه که او نیاز دارد، خدا به‌او می‌دهد و وی نمی‌تواند چیزی به‌او بدهد.

۴. وادی استقلال (فصل ۱۶۶ –۱۶۷) – حکایتی است در بارهٔ ابراهیم در کام آتش:

جبرییل‌از او می‌پرسد که‌آیا چیزی نمی‌خواهد. وی پاسخ می‌دهد: «اگر از تو باید چیزی بخواهم، نه!»

۵. وادی حیرت (فصل ۱۶۸ –۱۶۹):

عاشقی‌از فراق در دم مرگ است و از خدا تمنا می‌کند که معشوقش نزد وی آید، زیرا می‌خواهد بااو دو سخن بگوید. خواست او برآورده می‌شود. اما او از حیرت نمی‌تواند لب به‌سخن گشاید. هنگامی که به خویش می‌آید، معشوقش دیگر نیست و او بی آن که سخنی گفته باشد جان می‌سپارد.

۶. وادی توحید (فصل ۱۷۰ – ۱۷۱) – حکایتی در بارهٔ سلطان محمود و غلامش ایاز:

محمود به‌ایاز، که دراز کشیده، می‌نگرد و والهٔ زیبایی او است. ایاز در خواب نیست اما خود را به‌خواب زده است. محمود این را درک می کند و از وی می‌پرسد که نازش از چیست؟ ایاز پاسخ می‌دهد: که خود او در این دم نبود و برای او تنها محمود واقعیت داشت.

این حکایت‌گونه‌یی دیگر از موضوعی دراثر عطار است (بیت ۳۷۴۰)، که آزادانه بیان شده است.

۷. وادی فنا (فصل ۱۷۲) ــ خلاصهٔ نیایش یکی ازمشایخ که نام او نیامده و اوتمنا کرده است که فنای او نیز مانند هستی پروردگار، مطلق باشد.

منظومه در همین‌جا پایان می‌گیرد و پنج قطعهٔ دیگر در پی آن می‌آید که به‌موضوع وابسته نیست. فصل ۱۷۳ ــ داستان پیدا شدن لسان‌الطیر است که پیشتر دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم. برای توضیح آن، داستانی کوتاه افزوده شده است (فصل ۱۷٤)ــ در این‌باره که چگونه در یکی از کوچه‌های هرات دیواری فرو-ریخت. مردم، شگفت زده جای این رویداد را احاطه کردند و درویشی که در آنجا بود به‌وجد آمد و حال کرد. در پاسخ به‌انگیزهٔ این کار، وی پاسخ داد که دیر زمانی است دیده است که دیوار به‌سوی کوچه متمایل است. اگر دیوار بی‌جان نیز سرانجام به‌گرایش خود کامیاب گردید، پس‌آیا جاندار، برآورده شدن آرزوهایش را نخواهد دید؟

نوایی این داستان را برای دلگرمی‌خویش می‌آورد و می کوشد امید خود را بر آن استوارگرداند که آرزوهای وی نیز روزی برآورده خواهد شد. پس از آن فصل مربوط به تخلص (فصل ۱۷۵) می‌آید که آن‌را یکسره‌گردانیده‌ایم ودر پی آن ستایش از سلطان حسین ابوالغازی (فصل ۱۷۶) وبخش پایان کتاب (فصل ۱۷۷) می‌آید که در آن، تاریخ نگارش منظومه، ۹۰٤ هجری /۹۹ــ۱٤۹۸ میلادی، آمده است.

چنین پذیرفته شده است که سال ۸٤٤ هجری را سال تولد نوایی به شمار آرند. پیشتر دیدیم که خود وی‌گفته است که درشصت سالگی به سرودن لسان‌الطیر پرداخته است. اگر این اشارهٔ او درست باشد از اینجا چنین برمی‌آید که کار، بسیار با شتاب انجام گرفته وبرای پایان بردنش کمتر از یک‌سال زمان درکار بوده است. چنین محاسبه‌یی باشرح کاری که خودش‌آورده، یکسره همخوانی دارد. اگر او واقعاً

هر شب چهل تا پنجاه بیت سروده باشد، پس آنگاه کار می‌بایست در زمانی نه چندان دراز پایان گیرد، اما این در صورتی بوده است که مطالب لازم پیشتر فراهم شده باشد.

۴

۱۴) منظومهٔ نوایی را مورد بررسی جامعی قرار دادیم و در ضمن این کار اثر فارسی را که سرمشق او بوده از نظر دور نداشته‌ایم. این بازکاوی به ما امکان می‌دهد که به نتیجه‌گیریهای زیر بگذریم.

بدان‌سان که دیدیم نوایی برآن نبود که اثری بکر پدید آرد. در آغاز، او این وظیفه را در برابر خویش نهاده بود که منظومهٔ عطار را ترجمه کند و سپس چون یارای آن نداشت تا دشواریهایی را که برسر راهش بودند کنار بگذارد، بر آن شد که آن را بازگو کند. بدان گونه که می‌بایست چون شرحی برمتن اصلی فارسی باشد. او به هیچ روی گرایش ندارد که خدمت ویژه‌یی برخویش منسوب دارد و نقش خود را بسیار خاکسارانه می‌نماید و مؤلف بودن را بی‌چون و چرا از آن عطار می‌داند. او در خاکساری خویش پیشتر و پیشتر می‌رود و تأکید می کند که از دریای بیکران عطار تنها خس به‌دست آورده و به مروارید نرسیده است.

کاملا روشن است که نوایی برای چنین وظیفه‌یی می‌بایست نقشهٔ توزیع مطالب را در طرح پیشین نگاهدارد واز شیوه‌یی پیروی کند که سلف او شالوده‌ریزی کرده است. اما دیدیم که نوایی در جزئیات به‌خود اجازه‌داده است که‌فراتر رود. وی با نگاهداری بخشهای اصلی اثر عطار، مطالب را دسته‌بندی بیشتری کرده، درساخت بخشهای جداگانه از همسانی‌اکیدی پیروی‌کرده وتقریباً بدون انحراف طرحی را که در نظر داشته رعایت‌کرده است (موازی بودن بخش بهانه‌ها با بخش پرسش‌ها). گذشته از این، وی در خود طرح نیز افزودگیهایی دارد که هریک موضوعی هستند. هدف از این افزودگیها آن بوده است که مسیر رویدادها منطقی‌تر باشد وشالوده‌های روانکاوانهٔ آهنگها روشن‌تر گردند. در نتیجه، روایت، از حالت تجریدی و نداشتن وابستگی به‌زمان ومکان، که ویژگی اثر عطار است،

بیرون می‌آید و می‌توان گفت از نطفه به‌در آمده، واقع گرایانه‌تر و به‌زندگی انسان نزدیکترگشته است.

۱۵) درحماسهٔ صوفیه، داستانها و تمثیلهایی که به‌شعر وارد شده، اهمیتی بزرگ دارد و این‌گونه چکامه‌ها از روزگار سنایی آغازگردیده است.[۸۱] این داستانها، سرتاسر ساخت منظومه را معین می‌کنند. اگر در آثار سنایی شمارهٔ آنها هنوز نسبتاً اندک است و آنها یکسره تابع نقشهٔ کلی منظومه‌هستند، در آثار عطار شمارهٔ آنها رفته‌رفته فزونی می‌گیرد چنان که در برخی اثرها، آنها طرح اصلی را به‌طور قطع به سوی خویش متمایل می‌کنند و نگرش اساسی را به خود می‌دوزند. مطالبی که موضوع این داستانها را تشکیل می‌دهند بسیار سرشار وگوناگون هستند و سر-چشمه‌های آنها غالباً با دشواریهای زیادی هویدا می‌گردند. در عین حال، بی‌درنگ این نکته به‌چشم می‌خورد که این داستانها با جهان‌بینی اسلامی دارای پیوندی هستند نه‌چندان استوار. درآثارعطارامثلهٔ فراوانی ازاین دست دیده می‌شود که دارای ویژگی نمایان بودایی و یا مانی‌گرایانه هستند. باید چنین پنداشت که سرچشمهٔ این داستانها سخن‌پردازی مردم بوده است که در آن اعتقادات کهن در شکلی پوشیده، پس از پیروزی اسلام نیز برجای بوده است. این مسأله، مسأله‌یی است بسیار پیچیده، و ژرف شدن در آن در اینجا بی‌مورد است. تنها یادآور می‌شوم که برای تاریخ اندیشه‌های ایرانی، گردآوری و به‌ترتیب در آوردن همهٔ این مطالب فراوان، اهمیت بسیار بزرگی دارد. از اینجا چنین برمی‌آید که تمثیلهای نوایی برای ما اهمیتی کمتر ندارند، زیرا به‌رغم ویژگی ملی، آثاراونیز یکسره شالوده‌اش برهمان زمینه‌هایی است که همهٔ زندگی ادبی مشرق اسلامی برآن استوار است. از این‌رو من ضروری دانستم که پیشتر توجهی جدی برهمهٔ این داستانها بکنم و

81. گمان می‌رود سرچشمهٔ آنها از تمثیلهایی باشدکه مشایخ صوفیه از دوران نخست تصوف برای آرایش مجالس خویش به کار می‌برده‌اند. نمونه‌های این گونه داستانهای کوچك‌را به‌فراوانی می‌توان‌در زندگینامهٔ شیخ‌ابوسعیدمیهنه‌یی، ابوالحسن خرقانی ودیگران دید. آنها را در شکل نثر آمیخته به نظم می‌توان در منازل نامعلوم عبدالله انصاری یافت. این مسأله در خور بررسی جامعتری است و من پژوهش‌دیگری دراین‌باره دارم‌که باید بزودی چاپ شود. (بنگرید: خطوط اصلی تکامل منظومهٔ آموزشی و تعلیمی صوفیه در ایران، پیشین ـ ه. ت.)

محتوای کوتاه هر یک از آنها را بیاورم. هنگام‌گذار به‌نقش آنها در ترکیب کلی منظومه می‌توان چنین گفت: نوایی ۶۳ داستان به لسان‌الطیر وارد کرده است (شمارهٔ آنها به‌مراتب کمتر از شمارهٔ آنها در اثر عطار است). تنها دوازده داستان از آنها نقل داستانهای مربوطهٔ منظومهٔ فارسی، و بقیه یعنی پنجاه ویک داستان آن، نوآوری است. درنتیجه از شمارهٔ کل داستانها هشتادویک درصد می‌بایست به‌حساب آثار بکر نوایی منظور شود و بدین‌سان روشن می‌گردد که منظومه‌های فارسی و ترکی، در جزئیات خویش وجوه اشتراک چندانی ندارند.

سرچشمه‌هایی که نوایی موضوع این حکایتها را از آنجاگرفته است، تا آنجا که ممکن بود در بالا آوردیم. با نتیجه‌گیری از همهٔ آنچه که‌گفته شد، می‌بینیم که نوایی از مطالب گوناگون فراوانی بهره جسته‌است: قصه‌های قرآن، حدیثها، زندگینامهٔ مشایخ، افسانه‌های عاشقانهٔ عربی و چکامه‌های پارسی، رویهمرفته، ظاهراً به‌خوبی براو روشن بوده است. اما گذشته از داستانها که شالودهٔ آن را سنت ادبی برپا کرده است، در آثار نوایی صحنه‌های گوناگونی نیز می‌بینیم که به احتمال، پیدایش خود را وامدار تجربهٔ سرشار زندگی وی هستند. چنان که می‌توان فصلهای: ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، و ۹۵ را از این‌گروه برشمرد. در این داستانها *Pointe* معینی نیست و آنها، چنانچه در بیشتر موارد می‌بینیم، در چهار چوب افسانه در نیامده‌اند. اما در عوض در آنها مشاهدهٔ مستقیم و زنده‌یی دیده می‌شود و اینها قطعاتی از یادداشتها و رویدادهایی‌هستند که وی وابسته به‌فعالیت اداری خود با آنها روبرو شده است. این داستانها آثار نوایی‌را به‌آثار سعدی، آموزگار خردمند و نکته‌سنج اخلاق، نزدیک می کنند و تنها این تفاوت میان آنها هست که ما در آثار نوایی روزمره بودن اندرزهای سعدی و مهارت او را در همرنگ شدن با روزگار نمی‌بینیم. چنین مهارتی در آثار نوایی ــ وزیر نیرومندی که زندگی خودرا در رفاه و بیغمی به‌سر برده ــ نمی‌توانسته است باشد و او ناچار نبوده است به نیرنگ و سفسطه‌های پیچیده و پوشیده‌یی دست ببرد که گاهی زندگی سعدی ــ این درویش بی‌خانمان ــ را در سرگردانیهای بی کرانش نجات می‌داده‌اند.

نوایی آرامانه به‌مشاهده می‌پردازد وبرای او رفتار شیاد هندی که می کوشد درکوچه وبازار هرات‌جماعت زودباور شرقی‌را بفریبد(فصل ۲۶) و مرگ فاجعه آمیز

(فصل ۳۲) باغبان ناموفق (شایدهم درباغ خودش که در آنجا طاووسهای کمیاب را نگهداری می کرد، رخ داده باشد) به‌طرزی یکسان شایان توجه‌است. او دربارهٔ چاپلوس کاسه‌لیسی حکایت می کند که زندگی مرفه درگاه (فصل ۳۰) او را مسموم کرده و به‌مسخره‌یی بدل شده است. وی از سرنوشت غواصانی که درپی مروارید هستند درا‌ندوه است (فصل ۵۶). تصویری از جماعت کنجکاوی می‌آورد که درگرد دیواری درحال فروریختن، ایستاده‌اند (فصل ۹۵). اومی کوشد از همهٔ اینها استنتاجی کند که تأکیدی برجهان‌نگری وی باشد. شایدهم که این‌نتیجه‌گیریها همواره درست نباشند اما به‌رغم آنها، تصویر زندگی ارزش خود را نگاه می‌دارد.

ویژگی دیگر این داستانها که میان نوایی و عطار تفاوت می‌گذارد، طنز سالم و ظریف آن است که در داستانهایی از آن دست که در بالا دربارهٔ درویش بنگی و مجنون دیوانه آوردیم، هست.

تردیدی نیست که نوایی با این دو قهرمان داستانها، همدردی چندانی ندارد. او حتی درمورد نخست بی‌چون و چرا نوشندهٔ تهی‌مغز بنگ را نکوهش می کند. اما نکوهش او با طنزی همراه است که درآن کوچکترین تندی نیست و تمسخری نیکخواهانه چهرهٔ این پیرمرد با تجربه را روشنایی می‌بخشد. او در این لحظات از عطار جوشان و آتشین، که در تلاش برای هدف نهایی آماده است همه چیز را زیر پا بگذارد و همه را ویران سازد و با نفرت بر این جهان سپنج و هستی فناپذیر آن می‌نگرد، بسیار دور است.

در نتیجه بایدگفت که نمی‌توان منظومهٔ نوایی را ترجمه نامید. شخصیت مترجم در ردهٔ اول جای‌گرفته وشاعر ایرانی را با خود کشیده است. داوری دربارهٔ منظومهٔ عطار از روی اثر نوایی ناممکن است. درمیان همهٔ آثار او گمان نمی‌رود چیزی یافت که بتواند از لحاظ ویژگی خود با لسان‌الطیر نزدیک باشد. محیط و دوران، اثر خود را بر منظومهٔ نوایی‌گذاشته و با تقسیم کردن اندیشه‌های آغازین سراینده‌که خاکسارانه در آرزوی نقش مترجم بوده است، از آن اثری‌پدید آورده که یکسره بکر است. اگر بکوشیم در چند سخن ارتباط این دو را به‌یکدیگر توصیف کنیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که لسان‌الطیر نوابی، منظومه‌یی دربارهٔ منظومهٔ عطار است. عطار بردل‌نوایی در دوران کودکی وی تأثیری ژرف‌گذاشته و در همهٔ عمر، نوایی پیوسته به‌موضوعهای عطار نگریسته و سرانجام در این

منظومه ارتباط خود را با اثر عطار نشان داده و برای ما حکایت کرده که اثر سلف بزرگ او چه شکلی در روح وی یافته است.

نمی‌توان انکار کرد که در نتیجه، شور و هیجان عطار در اینجا پایین آمده است. اثر نوایی واقعگرایانه‌تر، این‌جهانی‌تر و مادی‌تر است و بی‌وزنی، و هوایی بودن اثر عطار که به‌آن پروازی شتاب آمیز بخشیده است، در اثر نوایی جای خود را به‌منطق داده وگرایش نمایان آموزشی به‌آن بخشیده که در اثر عطار بسیار ملایم است. شخصیت این دو چکامه‌سرا سخت متفاوت است، و نباید در شگفت شد که چرا ثمرهٔ کار آنها دربارهٔ یک موضوع، بایکدیگر همخوانی ندارد. می‌توان این‌گونه‌گونی را تا بی‌نهایت ادامه داد. اما گمان نمی‌رود که نتیجه گیریهای نهایی ما از این کار، تغییر یابد. از این رو خردمندانه‌تر می‌دانم که پژوهش خود را که به‌درازا کشیده شده است پایان دهم و به‌بخش نهایی بگذرم و در آنجا مسألهٔ ارتباط نوایی را با تصوف مورد بررسی قرار دهم.

۱۶) بازکاوی لسان‌الطیر به‌ما نشان داد که نوایی بی‌شک با تعلیمات صوفیه به‌خوبی آشنا بوده است. افزودن داستانهایی برموضوع عطار و تغییر برخی از آنها با پاره‌یی دیگر، بدون آشنایی استوار با تصوف و درک ژرف وظایفی که شاعر ایرانی در برابر خود نهاده بود، کاری بود ناشدنی. برای انجام اندیشهٔ او، کار بر روی آثار بدیعی صوفیه بسنده نبود. بلکه می‌بایست آن آثار خلاقی که درآن روزگار شماره‌اش بسیار بوده است، به‌خوبی مطالعه شود. تردیدی نیست که نوایی از این اثرها بهره جسته است و این نکته حتی در اصطلاحات فلسفی که پیشتر آوردیم اثبات می‌گردد. تشخیص این نکته که نوایی دانش خودرا مدیون چه‌تألیفاتی است، گمان نمی‌رود کاری باشد شدنی، زیرا اطلاعات معین دیگری در این منظومه نیست و نگاه به سایر آثار او[۸۲] از وظایف این نوشته به شمار نمی‌آید. با این همه، گمان نمی‌رود بتوانیم بگوییم که نوایی صوفی بمعنای واقعی این واژه است. البته او از مشایخ درویشان نبوده است — برای این کار او می‌بایست از زندگی کاملا سر بپیچید و از جهان و گیرودار آن دست فرو شوید. در زندگینامهٔ او در این باره چیزی نیست و او همواره در کارهای دولت شرکتی فعال

۸۲. به‌طورکلی غزلهایی که در این باره باید مطالب سرشاری داشته باشند.

داشته و در دربار نقش بزرگی ایفا کرده است.

می‌توان نگاه نوایی را به‌تصوف‌گونه‌یی هوسکاری و گرایش مشخص رومانتیکی دانست. صوفی‌گرایی در کشورهای دارای فرهنگ ایرانی‌گسترش بسیار وسیعی یافته و طبقات حاکم را نیز با همان نیرویی که قشر پیشه‌وران کوچک را در برداشت، فرا گرفته بود و شخصیتهای بزرگ این تعلیمات از همان قشر پیشه‌وران کوچک سر برآورده بودند. اما ممکن بود به تصوف توجه داشت و در عین حال آن را در زندگی به کار نبست و بیشتر متصوف بود تا صوفی. تصوف مردمی را به‌سوی خود می کشانید که به‌آزاد اندیشی گرایش داشتند. زیرا تصوف امکانات وسیعی برای جستجوهای متافیزیکی باز می کرد که تمایل برای آن در جنوب باختری آسیا همیشه بسیار بوده است. همواره امکان نبود که نظریات فلسفی ساخت و در عین حال مسلمانی مؤمن بود. اما در زیر پوشش اصطلاحات صوفیه، می‌شد *de jure* در چهار چوب اسلام باقی ماند و عملا از خطهٔ آن‌گام فراتر نهاد. شگفت‌آور نیست که بزرگترین شخصیتهای جهان اسلام به‌گونه‌یی در زیر نفوذ تعلیمات صوفیه بوده‌اند.

سرشت نوایی به‌سوی جهان‌نگری بدبینانه گرایش داشت و نزدیکی به نمایندهٔ بزرگ تصوف خلاق، یعنی جامی نیز این‌گرایش را در او افزون ساخت. می‌دانیم که چگونه نوایی به این شاعر، که تقریباً همهٔ زندگی خود را درگوشهٔ حجره‌یی درنزدیکی هرات به‌سر برده بود، احترام می گذاشت. شرایط بدان‌گونه فراهم شده بود که همه چیز، نوایی را به‌این سو می کشانید، با این همه، او این راه را به پایان نبرد. نوایی همهٔ جهات اخلاقی تصوف را پذیرفته بود، هدف غایی آن را برای خویش آرمان ساخته بود، اما ازآن محیطی که روزگار به‌آنجا کشانیده بودش، نگسسته بود. او طرفدار پر وجد تصوف و صوفی فی‌النفسه بود؛ این‌تعلیمات را می‌شناخت. اما درکار، صوفی نشد. شاید نتیجه گیریهای تند عطار حتی تا اندازه‌یی او را ترسانده باشد. دست کم می‌توان از تلاش نوایی برای نرم‌تر کردن و اعتدالی‌تر کردن نتیجه گیریهای تند عطار در منظومه‌های خویش، چنین استنتاجی کرد.

احتمالا لحظاتی بوده که فضای اطراف برنوایی فشار وارد می کرده و او سنگینی بار مسؤلیت را حس می کرده است.

ممکن است آن بیتهایی را که در بخش پایان لسان‌الطیر می‌بینیم، در همان لحظه‌ها سروده باشد. او در آرزوی رسیدن به‌هدف نهایی صوفی بود و در راه آسودگی و آرامشی که فنا یعنی پایان‌پذیرفتن هستی فردی به‌او وعده می‌داد، می‌کوشید. این آرزوها در هفت مناجات گرم و صمیمانهٔ او که برابر با هفت وادی عطار است، جلوه‌گر است. او درک می‌کرد که گمان نمی‌رود روزی به‌این هدف برسد، زیرا محیط اطراف به‌او اجازه نمی‌داد که با گامهای قاطعی به‌این سو برود. اما نیت بود؛ و او خود را با تمثیل دیوار در حال فروریختن که فرجام آرامش بخش همهٔ این قسمت پرهیجان است، آرامی می‌بخشید. زیرا حدیث می‌گوید: بانیات خود نزد من بیایید نه با کارهای خود.[۸۳]

نوایی به‌مفهوم فنی واژه، صوفی نبود. اما چیزی بیشتر از آن بود. بررسی لسان‌الطیر به‌ما هنرمند بزرگ و استاد سخنی را می‌نمایاند که می‌تواند از چنین مطالبی اثری بکر پدید آورد. اما گذشته از استعداد هنری، مردی فرهیخته بانگرشی گسترده و با تجربهٔ بزرگ از زندگی را می‌بینیم که دل بزرگ پر از عشق او به مردمی که در کنارش بودند و با این عشق می‌توانست همهٔ کمبودها را نادیده انگارد و ببخشد، ارزش او را والاتر می‌گرداند.

هنرمندان و سخنورانی هستند که ما را وادار می‌کنند در برابر آنها سر فرود آوریم. اما گاهی سخنور هنرمندی، انسان را در پی‌خود می‌کشاند و چنان است که گذشته از سرفرودآوردن در برابر استعدادش، می‌خواهد که او را چون انسان دوست بدارند. میرعلیشیر نوایی چنین مردی بود.

۸۳. ابن‌تیمیه، جلد۲، ص ۳۴۲: یقول‌الله تعالی: لاتونی بنیاتکم ولاتلاقونی باعمالکم.



خیاط‌نامهٔ فریدالدین عطار

تردیدی نیست که تألیفات فریدالدین عطار تأثیری بس بزرگ بر ادبیات فارسی داشته است. هرچند که برخی از معاصرانش او را به دلیل تألیفات فراوان به بسیارگویی متهم کرده‌اند[۱]، اما تألیفات فراوان سبب شد که آوازهٔ او همهٔ کشورهای اسلامی را فراگیرد. خود عطار خبر می‌دهد که چهل کتاب نوشته و شمارهٔ بیتهای این کتابها به ۲۰۲۰۶۰ می‌رسد.[۲] از این چهل کتاب سیزده کتاب را برمی‌شمرد:

جوهرالذات، مظهرالعجایب، وصلت‌نامه، اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، بلبل‌نامه، اشترنامه، تذکرة‌الاولیاء، معراج‌نامه، مختارنامه، جواهرنامه، شرح‌القلب.

نامهای بیست و هفت کتاب دیگر ذکر نشده است. ه. اته. در کتاب خود ادبیات پارسی نوین، ۲۶ اثر عطار را برشمرده است که همهٔ آنها را از وی می‌داند.[۳] از مقابلهٔ اطلاعات مندرج در فهرستهای اروپایی در بارهٔ نسخه‌های خطی که به عطار نسبت می‌دهند، نام ۵۰ اثر به‌دست می‌آید. بدین‌سان، ما در اینجا با یک سردرگمی پیچیده‌یی سروکار داریم، که تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، هنوز هیچ ایرانشناسی

۱. مثلاً در خسرونامه آمده است:

کسی کو چون منی را عیب جوی است همی گوید که او بسیار گوی است

اقتباس از مقدمهٔ عبدالوهاب قزوینی در تذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص یج.

۲. همانجا، ص یج:

بدان خود را که سی‌وده کتب را نهادم بر طریق علم اسما

۳. بنگرید: Ethé, *Glph*, 285-286:

۱) کنزالحقایق؛ ۲) منطق‌الطیر؛ ۳) هفت وادی؛ ۴) پندنامه؛ ۵) خیاط‌نامه؛ ۶) وصیت‌نامه؛ ۷) خسرونامه (گل و هرمز)؛ ۸) گل و خسرو؛ ۹) اسرارنامه؛ ۱۰) اسرارالشهود؛ ۱۱) کنزالاسرار؛ ۱۲) مصیبت‌نامه؛ ۱۳) جوهرالذات؛ ۱۴) حلاج‌نامه؛ ۱۵) منصورنامه؛ ۱۶) اشترنامه؛ ۱۷) لسان‌الغیب؛ ۱۸) بلبل‌نامه؛ ۱۹) وصلت‌نامه؛ ۲۰) بیسرنامه؛ ۲۱) مفتاح‌الفتوح؛ ۲۲) مظهرالعجایب؛ ۲۳) الهی‌نامه؛ ۲۴) دیوان؛ ۲۵) مختارنامه؛ ۲۶) تذکرة‌الاولیاء.

برای بـه ترتیب درآوردن آن نکوشیده است. (بنگرید، راهنمای کتابشناسی).

چاره‌یی نیست جز این که اعتراف کنیم که تا کنون فهرستی رضایتبخش از آثار عطار نداریم وحتی‌نمی‌توانیم با اطمینان خاطرشمارهٔ کلی‌آثار او را نام ببریم. البته، این مسأله‌یی است‌که حل آن دشوار است، اما نمی‌توان ادعاکردکه اصولاً حل ناشدنی است. راه حل تنها درپرتو پژوهش وبررسی مستقیم همهٔ آثار منظومی کـه بـه‌عطار منسوب می‌دارند، به‌دست خواهد آمد: اگر تنها به‌بررسی عنوانها بسنده کنیم این مسأله دشوار را باز هم پیچیده‌تر خواهیم کرد.

همین اندیشه مرا برانگیخته است تا دراینجا یکی ازکوتاهترین مثنویهای عطار را مورد بررسی قرار دهم. نسخهٔ خطی این مثنوی نسبتاً درفهرست مجموعه‌های اروپا نادر است و عنوان آن حتی در تازه‌ترین فهرستها نیز بدرستی تعبیر نمی‌شود. من **خیاط نامه** را درنظر دارم‌که درشرح ه. اته همچون **خیاط نامه** یا **کتاب انتقال** آمده است. موزهٔ آسیایی دارای یکی از پرارزشترین نسخه‌های خطی آثار عطار است،[۴] که در آن کتاب این منظومهٔ نه چندان بزرگ نیز در بین آثارکمیاب شاعر جای دارد.[۵]

نگارنده برشرحهای زیرین‌از این اثر آگاهی دارد:

اشپرنگر—ص۳۰۶(۱۳۶)، ه. اته(India office)—۱۰۳۳(۱۰)، بانکیپور—۱، ۶۷، ایوانف (As. Soc. of Bengal-486 Curson Collection-204_{15}). در همهٔ شرحها عنوان کتاب **خیاط نامه** خوانده شده و همگی نیز به **کتاب انتقال** ترجمه کرده‌اند (Sprenger : Book of transition). اما، من فکر می کنم که چنین قرائتی تنها در اثر عدم توجه آ. اشپرنگر بوده و مؤلفان دیگر نیز بدون توجه به مفهوم عنوان، از او پیروی کرده‌اند. ظاهراً آ. اشپرنگر زحمت خواندن این اثر را برخود هموار نکرده و به‌ترجمهٔ عنوان آن از روی حدس و گمان خرسند شده است. برای من مفهوم این عنوان روشن‌نیست. در متنهای فارسی واژهٔ خیاط به‌معنی «راه، گذر» بسیار به‌ندرت دیده می‌شود و به‌هیچ روی نمی‌توان آن را در فرهنگ واژه‌های

۴. نگارنده برآن است‌که شرح کامل این نسخهٔ خطی بسیار جالب را درآیندهٔ نزدیك چاپ کند (شمارهٔ آن Nov. 293 است). (شمارهٔ تازهٔ آن ـ C1166 است. چنین اثری از برتلس چاپ نشده‌است ـ ه. ت).

۵. بنگرید: ورقهای ۱۴۰ ب - ۱۷۱ب. شمارهٔ کلی بیتها ۹۳۵ است.

یک ایرانی فرهیخته یافت. اگر ما می‌خواستیم آن را به معنی گذار و انتقال از ویژگیهای نکوهیده به نکوکاری بپنداریم، آنگاه این معنی با این اثر موافق نبود، زیرا در آغاز دربارهٔ نکوکاری سخن می‌رود و سپس دربارهٔ کارهای نکوهیده. ترتیب عکس آن نیز کاملاً غیر طبیعی خواهد بود.

فکر می کنم که توضیح این عنوان را راهی بمراتب آسانتر باشد. عطار در فصل آغاز کتاب داستان پیدایش این اثر را نقل می کند:

زمن کرد التماسی بختیاری　　که بنوسیم برایش یادگاری[6]

کتاب، عنوان زیر را گرفته است:

چو بر کاغذ نهادم نوک خامه　　نوشتم نام این[7] خیاط نامه
درو ده فصل را بنیاد کردم　　وزو جان عزیزان شاد کردم[8]

البته از این بیت نمی‌توان معنی واقعی عنوان را مشخص کرد. اما سپس گفته می‌شود:

هنر می‌ورز خیاطا به هر حال　　هنر بهتر ز ملک و شاهی و مال[9]

البته، در اینجا نمی‌توان خیاط را خِیاط خواند زیرا در این جملهٔ خطابی، ما باید شخص مورد خطاب را ببینیم.[10] این مرد کیست؟ پاسخ این است که همان بختیاری که عطار را به‌نگارش اثر برانگیخته و احتمالاً پیشه‌اش دوزندگی، خیاطی، بوده است.

به عقیدهٔ نگارنده تردیدی نیست که این منظومه را عطار سروده است. سبک ویژهٔ منظومه و موضوع آن این عقیده را تأیید می کند. گذشته از این دلایل اثبات درونی، نشانه‌یی بیرونی نیز هست که در این مورد بسیار اهمیت دارد و آن نام شاعر است که در آغاز فصل دوم می‌بینیم (ورق ۱۴۱ الف):

چه گوید بندهٔ عطار، سزایش[11]　　خدا گفتست در قرآن ثنایش

بدین‌سان پس از روشن ساختن مسألهٔ[11] مؤلف در خطوطی کلی و نیز روشن-

۶. ورق ۱۴۱ الف.　　۷. در نسخهٔ خطی — نامه.
۸. ورق ۱۴۱ ب.　　۹. ورق ۱۴۵ ب.
۱۰. گذشته از این، وزن شعر ایجاب می کند که ی تشدید داشته باشد و از این‌رو از لحاظ وزن نیز تنها می‌توان خیاط خواند نه‌اینکه خیاط.
۱۱. یعنی سزاوار پیامبر- برتلس.

ساختن معنی عنوان، می‌توانیم به‌بررسی کوتاه محتوای آن بپردازیم:[۱۲]

فصل نخست (بدون عنوان) و با بیت مطلع:

به‌نام آنکه هستی زونشان یافت نفوس ناطقه زو نور جان یافت

شامل فرمول معمولی توحید است که در فصل دوم (ورق ۱۴۱ الف) دارای عنوان فی نعت النبی صلی‌الله‌علیه وآله و سلم است و به ستایش پیامبر می‌انجامد.

فصل سوم (همانجا) —آغازکتاب— درباره داستان نگارش منظومه است که طبق نقشه‌یی مشخص طرح گردیده. اثر به‌ده فصل نابرابر تقسیم می‌شود که در هر یک از آنها شرح یکی ازکارهای نیک (پنج‌فصل نخست) و یا شرح یکی ازکارهای نکوهیده آمده و مطلب با یک تمثیل کوچک روشن‌تر می‌گردد.[۱۳]

فصل چهارم (ورق ۱۴۱ ب) —فصل اول در ستایش عقل— در ستایش خرد و نیروی آن برای انسان است و در توضیح، تمثیلی از زندگی یوسف (فصل پنجم، ورق ۱۴۲ الف) می‌آید: هنگامی که یوسف را از زندان نزد فرمانروای مصر بردند، فرمانروا او را بر تخت‌خویش نشانید و کمر به خدمت او بست. تنها در پرتو خرد بود که یوسف به این افتخار رسید.

در فصل ششم زیر عنوان حکایت (ورق ۱۴۲ الف) تمثیلی دیگر است دربارهٔ اهمیت خرد برای‌انسان. عطار می‌نویسد که این حکایت را از استادش شنیده است:[۱۴]

۱۲. بررسی‌کوتاه وکلی موضوع بسیار سودمنداست. مشکل است انتظار داشته باشیم که بسیاری از ایرانشناسان به‌بررسی و مطالعهٔ آثار عطار بپردازند. تنهاکسی می‌تواند به این کار دست یازدکه توجه ویژه‌یی به‌آثارعطار داشته‌باشد. درعین حال، حکایات کوچکی که عطار به‌آثار خود وارد کرده است، برای بررسی موضوع در ادبیات فارسی بسیار اهمیت دارد. این حکایتها حتی برای‌کسانی که خاورشناس نیز نیستند مطالب پرارزشی برای مقایسه‌هستند. درنتیجه این بررسی، موضوع می‌تواند برای گروهی پژوهشگران نیز سودمند و دلپسند باشد.

۱۳. در اینجا نیز همان ساختی را می‌بینیم که در فصلهای منطق‌الطیر پیرامون شرح مرغان و ویژگی‌آنها دیده‌ایم. بنگرید: مقالهٔ نگارنده نوایی و عطار در مجموعهٔ میرعلیشیر، لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این‌کتاب، پیشین ـ ه. ت). تنها فصل آخر همانطورکه خواهیم دید، ساختی دیگر دارد.

۱۴. گمان نمی‌رودکه‌مقصود از استاد مرشد او باشد. احتمالاً استادی درنظراست که به‌عطار

←

روزگاری فرمانروایی دادگر می‌زیست که یگانه پسرش ابله بود. پدر فرمان داد تا رمالی را فرا خوانند و از او خواست که به‌پسرش هنر خود را بیاموزاند. رمال خودداری می کرد، اما سرانجام ناگزیر شد موافقت کند. پس از چند سال پسر را آورد و به‌فرمانروا گفت که آموزانیدن هنر رمالی به‌پایان رسیده است. پدر انگشتری در دست گرفت و از پسرش خواست تابگوید، آنچه دردست اوست، چیست. پسرصورت رمل برکشید وگفت:«این چیزی است از کان، اما روی آن کار شده، گرد است و در میانش سوراخی دارد و احتمالاً باید سنگ آسیاباشد.

نتیجهٔ تمثیل چنین است: ابله را نمی‌توان چیزی آموخت، برای آموختن استعداد ذاتی درکار است.

فصل هفتم (ورق ۱۴۳ ب) زیرعنوان فصل دوم در ستایش علم و شامل تمثیل کوچک زیر است (فصل هشتم، ورق ۱۴۴ ب):

روزگاری درویشی خردمند می‌زیست. اثری فلسفی نگاشت و آن را به‌نام سلطان کرد. اما بزودی پی‌برد که حامی او از فلسفه سردرنمی‌آورد و آن‌را به‌نام مرد دیگری کرد. همینکه سلطان براین کار آگاه گردید در خشم شد، درویش را فراخواند و به‌او پیشنهادکرد که این مسألهٔ دشوار را بازگشاید: «اگر دختری به‌خواست خود شوی کند، آیا می‌توان درصورتی که شوی نخستش نمرده و اورا طلاق نداده باشد، اورا به‌شوهر داد؟» درویش پاسخ داد آری، در صورتی که شوی نخست عنین باشد. سلطان برخود گرفت و بیشتر درخشم شد. علمای درگاه را جمع کرد، از جسارت درویش شکوه کرد واز آنها خواست که درویش را طرد کنند. علما بی‌درنگ پذیرفتند وگفتند اگر سلطان بخواهد، آنها آماده‌اند که صدها گدایی چون او را برانند. درویش خندید و داستان دل‌انگیزی از موشانی که می‌خواستند زنگوله به‌گردن گربه ببندند بازگفت و سلطان

→

پزشکی و داروسازی‌آموخته است؛ احتمال‌داردکه این استاد، مجدالدین بغدادی باشد. بنگرید: مقالهٔ نگارنده رباعیات شیخ مجدالدین بغدادی چاپ سال ۱۹۲۶ میلادی (در این کتاب، پیشین؛ مقابله شود بـا: ی. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۵۲۷. —ه. ت.)

با شنیدن این حکایت او را بخشید.

فصل نهم (ورق ۱۴۶ الف) زیر عنوان فصل سیوم در ستایش حلم که در این حکایت ویژه تجسم یافته‌است (فصل ۱۰، ورق ۱۴۶ ب):

ابراهیم ابن‌ادهم شیخ نامدار صوفیه، در راه، سواری ناشناس دید که از او خواست تا راه را نشان دهد. ابراهیم دستش را به‌سوی آسمان برداشت. سوار از او خواست که شوخیهای احمقانه را کنار گذارد و راه شهر را به‌او بنمایاند. آنگاه شیخ، راه گورستان را نشان داد. سوار در خشم شد و تازیانه‌یی بر سر شیخ نواخت. ابراهیم سخنی برزبان نراند، به‌آرامی به‌سوی چشمه رفت وخون از چهره بشست. سپس، سوار جماعتی از مردم دید که ظاهراً در جستجوی کسی بودند. آنها در پاسخ به این که در جستجوی کیستند، گفتند که ابراهیم‌ابن ادهم را جستجو می کنند که نخواسته است به‌شهر پر از گناه آنها گام بگذارد و از این‌رو به‌پیشوازش برآمده‌اند. آنها وعده دادند که اگر سوار شیخ را به‌آنها نشان دهد، پاداشی نقدی دریافت خواهد کرد. سوار پرسید که شیخ چه نشانه‌یی دارد؟ آنها جامهٔ شیخ را تشریح کردند و گفتند تن پوشی از نمد بی‌آستین. سوار به‌تلخی گریست و دیدار خود را با شیخ باز گفت. سرانجام آنها ابراهیم را که در کنارهٔ رودخانه‌یی در خوابی ژرف فرو رفته بود، یافتند. سوار از شیخ پوزش خواست و شیخ او را به این شرط بخشید که در عمرش دیگر کسی را نرنجاند.

فصل یازدهم (ورق ۱۴۸ الف) — فصل چهارم در ستایش شکر — در بارهٔ شکر و سپاس است و آن را چنین معین می کند:

نه شکرست آن که چون خوردی طعامی
ز حمدت بر زبان آید کلامی
که شکر آن است گر دستار سر نیست
تو گویی شکر کم آزار سرنیست

این گفته با تمثیل زیر تأیید می‌شود (فصل دوازده، ورق ۱۴۸ الف):

مردی که در زندان بوده است از بیدادگری پروردگار شکوه می کند.

ناگهان چشمانش چنان درد می‌گیرد که عذاب زندان از یاد می‌برد. شکوه و شکایت او بیشتر می‌شود و آنگاه درد سر نیز بر درد چشم می‌افزاید. روزی در زندان مردی را می‌بیند که با زنجیر به‌سگی بسته شده است و با آن سگ از یک ظرف غذا می‌خورد. سگ می‌میرد، اما این تیره‌روز را آزاد نمی‌کنند و او ناگزیر می‌شود لاشهٔ گندیدهٔ سگ را همراه بکشد. مرد نخست با دیدن این منظره شکرخدای می‌گزارد که به چنین عذابی دچار نشده است.

عطار شکر را سه مرحله می‌داند: درک آن (علم)، حس آن (حال) و تجلی آن (عمل).

فصل سیزدهم (ورق ۱۴۹ ب) شامل تمثیل دیگری است که به‌گفتهٔ عطار، آن را از استادان معنوی (پیران) خویش شنیده است:

بازرگانی حکایت کرده است که در روم ثروتمندی را می‌شناخته که دخترش هیچگاه شادمان و خرسند نبوده است. وقتی که بازرگان پس از سالهای دراز دوباره به دیدار دوستان دیرین خود به روم رفت، دانست که آنها همهٔ دارایی خود را از دست داده و به‌خاک گدایی نشسته‌اند. اندوهگین شد و از دیده‌اش اشک خون جاری گشت، اما در این هنگام، دخترک با خنده شادمانی برلب به سوی او دوید و چون او را گریان دید با غمخواری پرسید که آیا چیزی گم کرده است؟ او انگیزهٔ اندوه خود بازگفت و ازشادی وی درشگفت شد. دخترک در پاسخ گفت: زمانی که ما ثروت داشتیم، من‌از عقوبت الهی هراس داشتم اما اکنون امیدوارم که روزی بهشت را به پاداش دریابم.

فصل چهاردهم (ورق ۱۵۰ الف) —فصل پنجم در ستایش صبر— درستایش بردباری است. عطار برای بردباری سه شکل می‌داند: **۱-** بردباری در مصیبت و تیره‌روزی **۲-** بردباری در طاعت و کارهای نیک و **۳-** بردباری برای دوری‌گزیدن از خطا و اشتباه. این نظریه در حکایت کوچک زیر تجسم یافته است (فصل پانزدهم، ورق ۱۵۱ الف):

در روزگار پیامبر زنی پارسا می‌زیست به‌نام ام‌عبدالله که او را پسری هژده ساله بود. پسر به‌تب نوبه دچار شد و مرد.

عطار در اینجا درد این فقدان سخت را ترسیم می کند و خبر می دهد که خودش نیز به چنین دردی دچار شده است:

زمن پرسید کین احوال چون است
که دایم‌در دلم صد جوی خون است

اما، زن‌شکوه نمی کرد وتنها در این‌فکر بود که چگونه این‌خبر ناگوار را به‌پدرکه تا حد مرگ، ازکار در مزرعه‌مانده شده‌است، پس‌از بازگشت ازکار به‌او بدهد. هنگامی‌که شوی زن به‌خانه آمد و از پسر پرسید، زن‌گفت: درخواب است وبیدارش مکن. زن به‌شوهر شام‌داد، شوهر به مسجد رفت و بازگشت و در آغوش زنش آرام خفت. بامداد زن به‌اوگفت: دیروز من چیزی شگفت دیدم. مردی امانتی نزد همسایگان ما گذاشته بود و وقتی آمد و خواست اموال خویش بازستاند، همسایگان گریان شدند و لب به‌شکوه گشودند. شوهر پاسخ داد که همسایگان نادانند، زیرا آنها تنها از وظیفه‌یی که بر عهده داشتند خلاصی یافته‌اند. آن وقت زن آنچه بر پسرشان رفته بود باز گفت. شوهر که بردباری او را دیده بود، این غم جانسوز را مردانه تحمل کرد.

فصل شانزدهم (ورق ۱۵۲ ب) — **فصل ششم در مذمت طمع** — آغاز برشمردن کارهای نکوهیده است و با شرح حرص آغاز می‌گردد و در حکایتی تجسم می‌یابد که آن را نیز عطار از استادش شنیده است (فصل هفدهم، ورق ۱۵۳ الف):

در روزگار سلطان محمود پیرمردی می‌زیست که در باغش درخت آلو روییده بود. خودش از میوهٔ آن درخت نمی‌خورد و به‌خانگیان نیز اجازه نمی‌داد که بر آن میوه دست برند. وقتی میوه رسید، سبدی پر کرد و نزد سلطان برد به این امید که او را پاداشی نیکو دهند. ناگهان سلطان را در راه دید و سبد به او داد. سلطان به یکی از حاجبان دستور داد سبد را بستاند و مردرا نیز بدارد. حاجب گمان برد که سلطان دستور به‌بازداشت پیرمرد داده، او را به‌زندان برد و پیر مرد یک سال در بند بود، زیرا سلطان او را از یاد برده بود. ناگهان

محمود بیمار شد و هیچ دارویی از درد او نمی‌کاست. فکر کردند که شاید بازداشت مردی بیگناه علت بیماری سلطان بوده است و حاجب بی‌درنگ به‌یاد پیرمرد افتاد. ازشنیدن این خبر، محمود بی‌اندازه اندوهگین شد، پیرمرد را به‌گنج خود فرستاد و به او اجازه داد که هر گوهر گرانبهایی که می‌خواهد، برگزیند. پیرمرد تبری تیز برگزید تا با آن، درخت بدبختی‌آور آلو را براندازد.

فصل هژدهم (ورق ۱۰۰ الف) ــ **فصل هفتم در مذمت حسد** ــ شامل حکایتی است که برای مقایسهٔ پژوهشی حکایتها شایان توجه است[15] (فصل نوزده، ورق ۱۰۰ ب):

درویشی هر بامداد نزد سلطان می‌رفت‌و او را راهنمایی می کرد و درعوض، پاداش می‌گرفت. همسایه‌اش براو رشک برد و بر آن شد که سرانجام اورا نابود کند. روز دیگر درویش را به‌خانه دعوت کرد و سپس نزد سلطان رفت و گفت درویشی که دوست تواست برتو تهمت روا می‌دارد. سلطان را راهنمایی کرد که روز بعد درویش‌را برای‌گفتگویی محرمانه فرا خواند و پیش‌بینی کرد که درویش هنگام‌گفتگو از شرم روی از سلطان باز خواهد گردانید. روز دیگر، مرد نیرنگ‌باز، درویش را به‌خانه‌اش دعوت‌کرد و خوراکی سیردار به‌او داد. مهمان برای رعایت احترام و ادب آن طعام خورد و سپس‌هنگام گفتگویی که پس ازخوردن طعام باشاه داشت، واقعاً می کوشید چهره از شاه بگرداند تا این که با بوی ناخوش سیر، شامهٔ شاه را نیازارد. شاه نامه‌یی سربسته و ممهور به درویش سپرد تا برای غلامی که در بیرون شهر می‌زیست ببرد. در نامه فرمان داده شده بود که آورندهٔ نامه را بکشند. درویش پس از بیرون رفتن از دربار با همسایهٔ حسود خود روبرو شد وماجرای نامه را به‌او گفت. همسایه با خود اندیشید که این‌نامه باید هدیه‌یی دیگر باشد، با زاری و تمنا نامه را از درویش‌گرفت ونزد

۱۵. عطار این حکایت را از واعظی که در بالای منبر وعظ می‌کرده، شنیده است:

شنیدم یک حکایت روح‌پرور　　　که می‌گفت واعظی بالای منبر

غلام برد و در دم کشته شد.

عطار در پایان دوباره خیاط را یاد می کند:

حسد هرگز مبر خیاط برکس نصیب خود برد از رزق هرکس

فصل بیستم (ورق ۱۵۸ الف)— **فصل هشتم در مذمت بخل** — شامل تمثیل زیر است (فصل بیست ویکم، ورق ۱۵۸ الف):

جوانی ثروتمند که در روزگار عیسی می‌زیست بر زن جوانی که تصادفاً در راه دیده بود، عاشق شد واو را به‌زنی گرفت. زن، یک دست‌نداشت و از جوان شرم می کرد. پروردگار ندبهٔ او شنید و دستش را به‌او باز داد.[۱۶] روزی هنگامی که جوان و زنش به‌خانه بازگشته بودند، صدای درویشی به‌گوششان رسید. زن دو پاره نان برداشت که به‌درویش دهد، اما شوهرش نگذاشت. زن چنین پنداشت که شوهرش بخیل است و گریان شد. اما شوهر گفت: «این کم است، کاسه‌یی پر از طعام او را ده.» زن به‌درویش نگریست و دید که این نخستین شوی اوست، که از لئامت به‌گدایی افتاده است. پس زن ماجرای خود بر شوهر بازگفت. شوهر او مردی بوده است بسیار بخیل ولئیم. روزی هنگامی که شوهر درخانه نبود، زن مرغی را به‌گدا داده بود که انگشتری گرانبها در شکمش پنهان کرده بود. شوهر پس از بازگشت خشمگین شد، زنش را طلاق داد و از شهر بیرون کرد و یک دستش را نیز برید.[۱۷] در این هنگام، جوان گریان شد و گفت آن گدا همین جوان بوده و انگشتر برای او ثروت آورده است.

فصل ۲۲ (ورق ۱۶۰ الف) — **فصل نهم دربیان حرص** — شامل حکایتی است که آن را نیز عطار از پیر خود (فصل ۲۳، ورق ۱۶۱ ب) شنیده است:

۱۶. احتمالاً این شفای معجزآسا را باید به‌گونه‌یی به‌عیسی وابسته دانست که طبق روایات اسلامی پزشکی کامل بوده‌است. درغیراینصورت، اشاره به‌نام او که درآغازآمده‌است، توجیه نمی‌شود. ظاهراً این زن و شوهر باید نزد عیسی رفته و سپس به‌خانه بازگشته باشند. عطار، شرح مأخذ خودرا به‌اجمال‌آورده وبدین‌سان تا اندازه‌یی ارتباط منطقی حکایت برهم خورده است. شاید هم، این گناه نساخ باشد؟

۱۷. به‌گناه دزدی.

بازرگانی کیسه‌یی دینار زر، سر به‌مهر به‌یک قاضی به‌امانت سپرده بود و پس از گذشت ده‌سال خواست تا نقدینه را باز ستاند. مهر کیسه دست‌نخورده بود، اما درون‌آن به‌جای زر، مس بود. پادشاهی که بازرگان فریب خورده به‌او شکایت برده بود به‌وی‌گفت: تراگواهی نیست و در ظاهر حق با قاضی است. اما پادشاه به بازرگان وعده داد که راه چاره‌یی برای این کار خواهد یافت. پادشاه بالش حریر گرانبهایی داشت. گوشهٔ بالش را درید و عازم شکار شد. فراش از مشاهده پارگی بالش سراسیمه شد. از پی استاد رفوگری رفت و پارگی را چنان رفو کرد که حتی یک بخیهٔ آن دیده نمی‌شد.[۱۸] شاه فرمان داد تا این رفوگر را فرا خوانند و معلوم ساخت که همین رفوگر به‌دستور قاضی کیسه را رفو کرده است. قاضی به کیفر رسید و بازرگان زر باز یافت.[۱۹]

فصل بیست و چهارم (ورق ۱۶۵ الف) — فصل دهم درمذمت کبر — درنکوهش خودستایی است که به‌هفت مقولهٔ زیر تقسیم می‌شود:

۱. خودستایی دانشمندان (فصل بیست و پنجم، ورق ۱۶۶ ب). این خودستایی در داستان زیبایی تجسم یافته است که آن را از آغاز تا پایان همچون نمونهٔ سبک می‌آوریم:

حکایت

شنیدستم دو دانشمند بودند
که خود را سخت دایم می‌ستودند
زعجب و کبر گشته سخت گمراه
شدندی گهگهی در مجلس شاه

۱۸. این ابیات شایان توجه‌است:

به پاسخ گفت من این کار دانم — ترا زین غم همین دم وا رهانم
ولی یک تنگه زر سرخ باید — اگر خواهی که این کارت برآید

سکهٔ زر در اینجا تنگه نامیده شده است و نگارنده درآثار سایر مؤلفان آن زمان این واژه را ندیده است.

۱۹. این حکایت نیز در روایات گوناگونی دیده می‌شود.

شهی فرخنده بد صاحب کیاست
در ایشان عجب میدید و فراست
بخلوت هر یکی را امتحان کرد
تجرب اعتقاد این و آن کرد
ازین پرسید شه کان مرد چه مردیست
وزو پرسید کین عالم چه مردیست[۲۰]
بپاسخ گفت شاها او حماریست
پلید ژاژخای هرزه کاریست
بگفت این بیسر و گاویست پرخوار
هنرهایش همه ریشست و دستار
چو سلطان نقد هر یک بر محک زد
عیار هر دو بس دون آمد و بد
بخود کفتا نباید داشت حرمت
مر اینها را همی باید مذمت
دگر روز آمدند در مجلس شاه
چنان در عجب ماندند سخت گمراه
امیران و وزیران جمله حاضر
شده سلطان ازینها هرزه خاطر
کشیدند آن زمان سیلان سلطان
ز نعمتها برنج و مرغ بریان
بباورجی چنان گفت آنگهی[۲۱] شاه
بیاور یک طبق پر از جو و کاه
بیار از پنبه‌دانه یک سبد هم
بنه در پیش ایشان همدرین دم

۲۰. این بیت‌آسیب دیده و وزن آن در مصرع اول ناقص است و هجای کشیده هرد مورد توجه قرار نگرفته‌است.
۲۱. در نسخهٔ خطی ـ آن که.

چنان کش شاه فرمود آنچنان کرد
ز کبر و عجب شان خوار جهان کرد
بر هر یک برنج و مرغ بریان
نهاده بود ایشان مانده حیران
ازان هر دو یکی چون یار بگریست
بشه گفتا بفرما کین سبب چیست
چه کردیم و چه گفتیم و چه حالست
که اندر خوردمان این گوشمالست
بگفتا شاه قول عالمانرا
بباید کرد در دهر عاقلانرا
تو گفتی گاو پر خوارست این مرد
ترا او همچنین نسبت بخر کرد
نباید گاو را جز پنبه دانه
خران را جو دهند اهل زمانه
بدانستند آنکه جرم خود را
سزا نیکی نباشد هیچ بد را
اگر خواهی نگردی در جهان خوار
مکن خواری بمردم هیچ زنهار

۲. زهد فروشی، دومین پایه برای کبر است (فصل ۲۷، ورق ۱۶۷ ب). شرح این پایه در حکایت زیر می‌آید (فصل ۲۸، ورق ۱۶۸ ا):

عیسی و مریم نزد زاهدی رفتند. چنین شد که در همان زمان مردی گناهکار نیز آمده بوده و می‌خواست گناهانش را در آن جمع باز خرد. اما زاهد نخواست که گناهان آن مرد پاك شود و او را با خشونت راند. گناهکار که تحقیر شده بود غمگینانه خانه را ترك گفت و با ندبه از پروردگار طلب بخشش کرد و گناهانش بخشیده شد. اما زاهد برای کبر به کیفر رسید.

بیت زیر که ظاهراً از روحیهٔ ملامتیه ناشی شده، نمایانگر ویژگی این نکته است:

عصا و مهره چند و کهنه‌پوشی نباشد زهد خود را چند فروشی

۳. سومین دلیل کبر — ثروت است (فصل ۲۹، ورق ۱۶۸ ب). عطار شرح دوبرادر (فصل ۳۰، ورق ۱۶۹ الف) را به‌نام یهودا و ابوقطروس می‌آورد:

یکی از آنها تنگدست و دریوزه و دیگری غنی و مرفه بود و بر ثروت خود می‌بالید. اما، یهودا از سرنوشت خرسند بود و تأسفی نداشت. خانهٔ ابوقطروس دستخوش آتش شد و سوخت و او از این کیفر در شگفت شد و درس عبرت گرفت.

۴. چهارمین زمینهٔ کبر — بالیدن به اصل و نسب است و عطار آن را بخوبی باز می‌نماید (ورق ۱۶۹ ب):

یکی لافد که جد من فلان بود امیر و خواجه یا صدر زمان بود
یکی گوید مرا شاید که لافم که از نسل بنی عبدالمنافم

در اینجا حکایتی از پیامبر (فصل ۳۲، ورق ۱۶۹ ب) می‌آید:

روزی ابوذر، بلال را که حبشی و سیاه‌زاد بود دشنام داد و پیامبر بر او خرده‌گرفت و گفت میان سفید و سیاه هیچ تفاوتی نیست. ابوذر سپس از بلال تمنا کرد که پای بر سر وی گذارد.

۵. پنجمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ الف) نیرو و استقامت است. در اینجا عطار توضیحی نمی‌دهد.

۶. ششمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ ب)— زیبایی است و عطار توضیح می‌دهد که زیبایی گذر است و پایدار نیست:

زلیخا به یوسف گفته بود: «من تا کنون چنین زیبارخی ندیده‌ام!»، یوسف پاسخ داده بود: «شاید درست باشد، اما پس از مرگ، چه رخساری خواهم داشت؟»

۷. سرانجام، هفتمین دلیل کبر، بالیدن بر خویشاوندان و فرزندان است و عطار در اینجا نیز توضیحی نمی‌دهد.

*

این بررسی فشرده نشان می‌دهد که چه اهمیتی باید برای خیاط‌نامه برشمریم. خیاط‌نامه یک اثر فلسفی نیست و اندرزهای اخلاقی آن اندکی فراتر از اندرزهای معمولی

است. از اینجا روشن می‌گردد خیاط که عطار اثر خود را به‌نام او کرده، درویش نبوده است زیرا عطار در غیر اینصورت باید مطالبات بالاتری مطرح می کرد.

اهمیت اصلی این اثر کوچک در داستانهایی است که به‌آن در آمده و موضوع خشک آن را بسی عبرت‌آموز وسرگرم کننده ساخته است. من در نوشته‌یی دیگر، به‌اهمیت این حکایات و داستانهای کوچک اشاره کرده‌ام[۲۲] و نیازی به‌تکرار مجدد نیست و چنان می‌نماید که این حکایات، محیط ادبی دنیای صوفیه را به‌ما نشان می‌دهند. تردیدی نیست که این داستانها و حکایتها هیچکدام منسوب به ادبیات بزرگ نیستند ولی در بین قشرهای پایینی مردم گسترش داشته‌اند. شاعر آنها را از همه‌جا گردآوری کرده — از استادان و آموزگاران خود و از واعظان ساده و جز آنها گرفته است. در برخی از داستانها ازمطالب بسیار باستانی وکهن بهره‌گیری شده که به‌معنی درست واژه مطالبی هستند بین‌المللی و تقریباً در داستانهای همهٔ مردم جهان دیده می‌شوند. اهمیت این مطالب تنها برای ایرانشناسی نیست، بلکه برای پژوهش در مقایسهٔ داستانها دارای اهمیتی است شگرف. همین مطلب است که نگارنده را به‌چاپ این بررسی کوتاه مضمون اثر عطار که می‌تواند مورد توجه‌محافل وسیعتری قرارگیرد، برانگیخته است. تا زمان‌گروهبندی و به‌ترتیب در آوردن همهٔ افسانه‌ها و داستانهای فارسی، هنوز راه دور و درازی در پیش است، اما البته این دلیلی نمی‌شود بر این که عموماً چنان که می‌گویند ما لایدرك کله لایترك کله از چنین پژوهشی دست بشوییم؛ بدیهی است که نیروی یک پژوهشگر برای این‌مطالب فراوان، بسنده نیست؛ اما همکوشی حتی در نخستین مرحله نیز نتایج پراهمیتی خواهد داشت.

چند سخن نیز باید دربارهٔ شکل منظومه بگوییم. خاورشناسان از روی‌شاهکار عطار، منطق‌الطیر، با هنر سخنوری او به‌اندازهٔ کافی آشنا هستند. در اینجا نیز همین هنر بخوبی جلوه‌گر می‌شود. شاعر در شکل فشرده‌یی داستانهای سرگرم کنندهٔ خود را می‌آورد و نیازی به‌شرح گسترده ندارد. جریان با چند خط روشن می‌گردد و مهمترین مطلب — کارآیی حکایت است. سبک آن بسیار ساده و دارای ویژگی داستانهای

۲۲. نسخهٔ پرارزش منظومهٔ فریدالدین عطار در کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این کتاب، پیشین - هـ. ت.)

مردمی است. شاعر از به‌کار بردن شیوه‌های هنری که شاعران درباری آن را آزموده‌اند، دوری می‌ورزد، به‌چند استعاره و کنایه بسنده می‌کند و در پاره‌یی جاها تجنیس به کار می‌برد و هنرنمایی او در شیوه‌های ادبی به‌همین‌جا پایان می‌گیرد.

اما، می‌دانیم که تواضع و خاکساری عطار به هیچ روی دلیل نداشتن استعداد نیست. منطق‌الطیر هنرنمایی گستردهٔ عطار را نشان می‌دهد. او در آنجا می‌کوشد از هر امکانی بهره جوید و شرحی جامع می‌آورد که پر از استعارات پوشیده است و انگیزهٔ تعبیرهای دوگانه و سه‌گانه. ظاهراً شاعر انگیزهٔ ویژه‌یی داشته است که هنرنمایی‌اش را در خیاط‌نامه به کار نبرد.

به‌عقیدهٔ نگارنده، اشتباه نخواهد بود که بپنداریم شاعر در هر اثر خود محافل معینی از خوانندگان را طرف خطاب قرار می‌دهد. منطق‌الطیر تقریباً همهٔ تزهای اساسی تعلیمات تصوف را در شکلی نمادی بسط می‌دهد. شاگرد تازه‌کاری که با نظریات پیچیدهٔ فناء و بقاء بعدالفناء آشنایی ندارد، نمی‌تواند اندیشهٔ اصلی اثر را درك کند و بی‌اختیار ناچار است به‌تفسیر رجوع کند. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که عطار در منطق‌الطیر خوانندگان باتجربه و آگاهتر را در نظر داشته که توانایی ارزیابی زیبایی و شیوهٔ این اثر را دارا باشند. اما در خیاط‌نامه برعکس با سادگی بسیار زیادی روبرو هستیم وچنان‌که در بالا خاطرنشان کردیم این یك اثر عبرت‌آموز بسیار ابتدایی است برای مردم عوام و از این‌رو ظرافت و ریزه‌کاری فنی در اینجا موردی نداشته زیرا در این صورت روشنی خود را از دست می‌داده و برای یک خوانندهٔ میانه‌حال مفهوم نمی‌شده است. سادگی شیوه با سادگی مضمون بخوبی همخوانی دارد و بدین‌سان شاعر توانسته است شکلی به راستی هماهنگ به‌اثر خود بدهد. گمان نمی‌کنم که در اینجا توضیحی برای تجسم این نکات بجا باشد. لازم می‌آمد که چنین نمونه‌هایی از آثار فراوانی گرفته شود و تألیفاتی مورد استفاده قرار گیرد که خاورشناسان تاکنون توجه چندانی به‌آنها نداشته‌اند.

نزدیک‌ترین وظیفه آن است که فهرست آثار عطار سامان یابد و آن فهرست شالودهٔ پژوهشهای بعدی باشد. هدف از این نوشتهٔ کوتاه آن است که نگاه خاورشناسان به‌این آثار بسیار کوچک عطار که تقریباً نادیده مانده است گردانده شود و از راه بازنمودن اجمالی مضمون آنها، این آثار در دسترس محافل وسیعتری قرار گیرند.

داستان شیخ و دختر پادشاه

رضاقلیخان در ریاض‌العارفین (ص ۱۲۹) داستان زیر را درباره انگیزهٔ روی آوردن باباکوهی شیرازی شاعر نامدار ایران به جهان نگری صوفیه، آورده است:

گویند سبب هدایت وی آن بوده که به‌دختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون به‌هیچوجه وصال منظور به‌جهت وی متصور و ممکن نبود از روی مصلحت درکوه خارج شهر به‌عبادت و صلاح مشغول شد. اهالی شهرازحالت وطاعت او خبر یافتند و به‌تواتر وصیت زهد اوگوشزد سلطان شد. سلطان به‌صومعهٔ او رفته و اعتقادی به او به‌هم رسانید. او را به‌مصاهرت خود تکلیف نمود. چون چاشنی عبادت و ایمان در مذاق آن‌جناب شیرین آمده و تقلیدش[1] به‌تحقیق[2] بدل شده بود، از قبول ابا نمود وقرب معشوق حقیقی‌را بروصل مجازی[3] اختیار نمود. بناءعلیه پایهٔ معرفت و عبادت آن جناب به مدارج اقصی و معارج اعلی رسید وجذبهٔ محبت آن عاشق صادق محبوب صوری[4] خود را به جانب‌خودکشید. گویند که هردو در آن کوه به‌عبادت مشغول بودند تا در سنهٔ ٤٠٤ رحلت نمودند. لهذا به‌بابای کوهی مشهوراست.

با آن که مطالب مربوط به زندگینامهٔ باباکوهی که تا روزگار ما رسیده بسیار اندک است، اما باید سیر زندگی او را درخطوطی کلی، روشن‌شده پنداشت.[5]

۱. تقلید ـ پیروی از سرمشق دیگران و شخصی دیگر بدون معرفتی از خود.
۲. تحقیق ـ معرفت حقیقت از طریق الهام.
۳. مجازی ـ عشق دنیایی در نظراست‌که ازدیدگاه صوفیه واقعیتی ندارد و در نقطهٔ مقابل حقیقت یعنی عشق واقعی به‌پروردگار است.
۴. صوری ـ در همان معنی مجازی است.
۵. زندگینامهٔ کوتاه او را بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی (دراین‌کتاب، پیشین ـ ه. ت).

اما در آثار هیچیک از مؤلفانی که از باباکوهی یاد کرده‌اند، کوچکترین اشاره‌یی نیز به‌داستانی که رضاقلیخان آورده، نیست. از اینجا روشن‌است که رضاقلیخان این داستان را از مأخذی گرفته است که نگارنده را بر آن دسترسی‌نیست. لحن کلی داستان جای تردیدی نمی‌گذارد که زمینه‌یی تاریخی برای آن نباید باشد. روایت در عباراتی است کلی، نام اشخاص نیامده‌است و اشاره به پادشاه آن روزگار نشان می‌دهد که مؤلف حتی نکوشیده است باباکوهی را با یک فرمانروایی که وجودی تاریخی داشته باشد، مربوط سازد. ابهام و تاریکی موضوع را می‌توان پیش‌از همه، همچون تلاشی برای یافتن دلیل گوشه‌گیری باباکوهی درکوهها، توضیح داد. در اینصورت، همهٔ افسانه در زیر شالودهٔ روانکاوانه‌یی جای می‌گرفت که برای قشرهای وسیع مردم قابل‌توضیح نیست. چنین افسانه‌یی می‌توانست به آسانی درگرداگرد مزار این زاهد گوشه‌گیر پرداخته شود که دربارهٔ او تنها این مطلب روشن‌بودکه مردی است مقدس و اطلاعاتی دیگر دربارهٔ او نیست. تک افتادن مزار درکوهها، دور از زیستگاه مردمان، تلاشی برای ساختن هاله‌یی رمانتیک درگرداو پدید آورد وبدین‌سان زمینه برای پیدایش افسانه‌های دارای جنبهٔ محلی پیدا شد. اما با همهٔ اینها، بسیار مشکل است که بپنداریم رضاقلیخان برای اثرخود افسانه‌یی را به‌کار برده باشدکه از یکی از باشندگان شیراز شنیده است. روشن است‌که دانشمندان پسین‌شرق به‌ادبیات توده (فولکلور) با بی‌اعتنایی می‌نگریستند. دانشمند ایرانی درسدهٔ نوزدهم میلادی گردآوری روایات را از زبان مردم مادون شأن خود می‌دانسته است. رضاقلیخان ازمنابع کتبی بسیار زیادی بهره برده، که همهٔ آنها در دسترس دانشمندان اروپایی نیستند و تعیین دقیق سرچشمهٔ این و یا آن مطلبی‌که او در آثار پرارزش خود آورده است، برای ما همواره امکان ندارد. با این همه، تردیدی نیست بر این‌که هر آنچه از مؤلفان آن دوران است، تنها ازمنابع خطی سرچشمه‌گرفته و ریشهٔ آن در روایات شفاهی نیست.

موضوع اصلی افسانهٔ مربوط به‌باباکوهی، خود بخود، برای زندگینامهٔ صوفیه غیرعادی نیست. ترکیب درویش — دختر پادشاه ظاهراً مدتهاست که افکار زندگینامه‌نویسان را مسخر و آنها را وادار کرده است که افسانه‌هایی تخیلی‌از این دست بنویسند. برای مثال در این‌مورد به افسانهٔ رایج در آسیای میانه دربارهٔ ادهم دیوانه، پدر صوفی پرآوازه، ابراهیم‌ابن‌ادهم اشاره می کنم که تا امروز

نیز در ترکستان شهرتی بسیار دارد.[۶] داستان ازدواج شیخ ادهم ابن خضرویه (متوفی به سال ۲۴۰ هجری/۵۵ـ۸۰۴ میلادی) نیزکه در اثر عطار آمده، از همین مقوله است.[۷] با این همه نمی‌توان یکی از این افسانه‌ها را سرمشقی کامل برای افسانهٔ باباکوهی دانست. تنها قهرمانان اصلی یعنی درویش و دختر پادشاه هستند که باهم شباهت دارند و آهنگها و لحنها در هر مورد، متفاوت هستند و طرح موضوع درست و جهتی دیگر است.

اما سرانجام سرمشق کامل این افسانه به‌شکل کتبی در ادبیات فارسی، در اثری یافت‌گردید که دیری است نگاه مرا به خود دوخته است. این داستان (البته بدون اشاره به نام کوهی) در منظومهٔ فخرالدین عراقی (متوفی به‌سال ۶۲۸ هجری/۳۱ ـ ۱۲۳۰ میلادی) عشاق نامه دیده می‌شود که یگانه نسخهٔ خطی معلوم آن، در موزهٔ بریتانیاست.[۸] (متنی‌که در زیرچاپ می‌شود از این کتاب تهیه شده است.)

این ترانه‌یی آتشین و پرجوش وخروش است دربارهٔ عشق که به ده فصل تقسیم شده و شامل افسانه‌های خود ویژه و درخورنگرشی است. نگارش آن با اوج ویژهٔ عراقی است[۹] و شرح پرهیجان گاهی بر آرایش هنری تأثیر می‌گذارد. اما، منظومه‌یی است بسیار ظریف و شایستهٔ نگرشی جدی که تاکنون از آن بی‌بهره بوده است.[۱۰] داستانی که اکنون مورد توجه نگارنده است در فصل هشتم است

۶. از نوشته‌های تازه دربارهٔ این موضوع به‌رمان ازبکی اشاره می‌کنم که با گشاده‌دستی با غزل آراسته شده و زیرعنوان قصهٔ ابراهیم بن ادهم درسال ۱۹۱۲ میلادی درتاشکنت چاپ شده‌است. به‌تاجیکی نیز آن را شاعری به‌نام عبداللطیف بلخی به‌نظم کشیده‌است (بنگرید: مقالهٔ ی. برتلس عبداللطیف بلخی، شاعر تاجیك در سدهٔ نوزدهم میلادی، گزارشهای آکادمی علوم روسیه، ۱۹۲۵ میلادی، ص ۲۷. کهنترین نگارش آن را بنگرید: Ibrahim b. Adham (EI, II). (در این کتاب، پیشین ـ هـ. ت.)

۷. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۲۸۸، سطر ۱۵.

۸. شرح آن را بنگرید: Rieu, *Catalogue*, No 594 a

۹. ارزیابی منظومهٔ او را بنگرید: *Les manuscrits*, p. 213 که درآنجا دو نمونه از غزل او آمده‌است. نمونه‌های دیگر اثر او در اثر براون است:
Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, p. 127 sq.

۱۰. تحلیل مفصلتر آن، از وظایف این نوشته نیست.

که متن آن را می‌آورم:[۱۱]

حکایت

(ورق ۱۶۵ الف)

بود صاحب‌دلی بدانش و هوش — در نواحی فارس تره‌فروش
از قضای خدا و صنع آله — میکذشت او براه خود ناکاه
پیش قصری رسید و در نکرید — صورت دختر اتابک دید
صورتی خوب دید حیران شد — دل مجموع او پریشان شد
قرب سالی زعشق می‌نالید — که رخ خوب دوست باز ندید
دایم از کریه دیدهٔ خون داشت — چشمها چشمهاء جیجون داشت
بجز اوصاف او نخواند و نکفت — دایم ازحسرتی نخورد و نخفت
با سک کوی دوست میکردید — سک کویش بآدمی بکزید
تا بدو خادمی پیام آورد — کین کذشت ازحکایت آن آورد [a]
سر خود کیرو کوش کن سخنی — چون توئی راکجا رسد چومنی
کر تو سودای عاشقی داری — شاید از قصر شاه بکذاری
لیک اکر صادقی درین معنی — راه بر کیر و بکذر از دعوی
تو کجائی و ما کجا هیهات — در بیابان و آرزوی فرات

(ورق ۱۶۶ الف)

بفلان کوه رو مقامی ساز — کنج کیر و مکوی باکس راز
طاعت کرد کار عادت کن — مانع خویش را عبادت کن
روزکاری بدین صفت میباش — خود شود طاعت نهانی فاش
در تو مردم ارادت افزایند — بتبرک بخدمتت آیند
هیچ چیزی زکس قبول مکن — نیز با هیچ کس مکوی سخن
چون شوی در میان خلق علم — باتابک رسد حدیث توهم
چون اتابک ترا مرید شود — اندهت را فرح پدید شود
چونکه عاشق پیام دوست شنید — امر او را بجان و دل بکزید
شد بکوهی که او اشارت کرد — چار دیواركی عمارت کرد

۱۱. چون تا به‌حال هیچ قطعه‌یی از این منظومه چاپ نشده، گذشته از اهمیت ویژهٔ این داستان برای این نوشته، ممکن‌است همچون سبک عراقی نیز مورد توجه باشد.

a. sic ــ قافیه

واندر آنجا چنانک دختر کفت از عبادت نیارمید و نخفت

غزل

عاشقی ترک خواب وخور کرده جای خود را ز کریه‌تر کرده
حسرت حسن دوست جانش را از تن خویش بی‌خبر کرده
دایم اندر نماز و روزه بعشق درس عشاق را ز بر کرده
پیش تیر ارادت معشوق جکر خویش را سپر کرده
کارش از دست خود بدر رفته بارش ازکوی خود بدر کرده
ورق ۱۶۶ ب در ره‌کوی دوست بی‌سر وپای دل و جان داده پا زسر کرده
همت عالیش عراقی را سفر راه را با خطر کرده

مثنوی

عاشق بیقرار از سر درد بریا مدتی چو طاعت کرد
از ریا در ربود اخلاصش برد سوی عبادت خاصش
بوی تحقیق از آن مجاز شنود دری از عاشقی برو بکشود
دائما مشتغل بذکر خدای نه بشه راه داد و نه بکدای
نشنید ازکسی‌نه با کس کفت در عبادت بآشکار و نهفت
هم رعیت مرید و هم شاهش هم ازان ساکنان درکاهش
شبی‌آن مه چو جمله‌خلق بخفت زد در و شیخ در جوابش کفت
کفت معشوق تست کفت آری کر توآنی من آن نیم باری
زد بسی در و لیک سود نداشت نکشود و برخودش نکذاشت
شاه خوبان چو دید آن حالت متاثر شد اندران حالت[a]
در دل خود زعشق مهری دید بازکردید وباز می‌نکرید
ورق چونکه درقصر خویش منزل کرد با هزاران هزار انده و درد
۱۶۷ الف سینه پرسوز ازو ودل بریان جان بدریا غریق وتن بکران

a. sic ـ قافیه

کشت بیمارچون نخورد ونخفت   دایما با خود این سخن می کفت
طالبم را نکرکه شد مطلوب   یا محب مرا که شد محبوب
ای پدرسوی من طبیب مجوی   روز بیمار خویش دست بشوی
کو نداند دوا عنای مرا   چاره مردن بود شفای مرا
درد دل را دوا مجو ز طبیب   به نکردد مکر به‌بوی حبیب
چونکه درد من‌از طبیب افزود   هیچ دارو مرا ندارد سود
نیست دردل ززهر غم آن درد   که بتریاک دفع شاید کرد
چومن این درد را دوا دانم   لیک از شرم کفت نتوانم
چون بیکبارکی برفت ازکار   به اتابک رسید این کفتار
کفت اتابک که محرم او کیست   که بپرسد ازو بخفیه که کیست
سر عنقاست یا دماغ نهنک   زیر دریاست [یا] بهفت اورنک
چون بپرسید محرمش بنهفت   راز خود را چنانکه بود بکفت
عشق بقلی وچاره‌سازی او   پس‌غم خویش و بی‌نیازی او
وانکه آن شب‌برفت وواکردید   کرچه بی‌التفاتی از وی دید

ورق ۱۶۷ ب

بتنی خسته و دلی پر غم   همه تقریرکرد با محرم
چونکه محرم ازو شنید این‌راز   کفت در خدمت اتابک باز
کفت اتابک‌چو این‌سخن بشنید   باید این درد را دوا طلبید
با بزرکان عهد شد بر شیخ   بتضرع بخواست از در شیخ
تاکشاید بدو طریق وصول   کند از راه خادمیش قبول
زین نمط پیش او بسی راندند   قصهٔ زاریش فرو خواندند
رقتی درمیانه شد پیدا   برضا کفت آن جماعت را
این بنا بر مراد من منهید   لیکن او را مراد او بدهید
پس اتابک کرفت او را دست   پیر عقد نکاح دختر بست
پیش دختر ازان خبر بردند   هم دران ساعتش بیاوردند
یار محبوب پس محب‌مرید   چونکه برآستان شیخ رسید
زد سرانکشت بردرش درحال   باردادش کفون که بود حلال
عفت عشق و صدق یارنکر   حسن تدبیر وختم کار نکر
نیست‌دل را بهیچ نوع از دوست   آن صفا کز معاملات نکوست

ورق چونکه بنیاد را بر اصل نهاد بر دل خود در مراد کشاد

۱۶۸ الف عشق او را چه خانه‌روشن کرد خاندانش جهان مزین کرد

شرحی که رضاقلیخان آورده است چیزی نیست جز خلاصهٔ همین افسانه باحذف پاره‌یی از جزئیات آن. اماگمان نمی کنم که همین منظومه، مأخذ رضا قلیخان بوده باشد. اگر او از این منظومه بهره گرفته بود، به هیچ روی خودداری شیخ را از راه دادن دختر پادشاه به کلبهٔ خود، که لحظه‌یی است مهم، حذف نمی کرد. احتمالاً او از مأخذی دیگر سودجسته است که سر چشمهٔ هردوی اینها است و ما برآن آگاهی نداریم. دشوار نیست که بگوییم چرا کوهی، همان شیخ صاحب دل تره فروش معرفی‌شده است. عراقی‌جای رخداد داستان خود را در فارس برگزیده و شیخ را واداشته است که کلبهٔ خود را درکوههای نزدیک شهر بسازد. هنگامی که سخن از فارس وشهرآن می‌رود، بی‌اختیار شیراز به‌یاد می‌آید وسیمای پیر مرد نیز که زاهدی است تنها درکوههای نزدیک آن نمی‌تواند اندیشه را به‌سوی باباکوهی که مزار اوظاهراً همواره شهرتی فراوان داشته و از زمانی بس قدیم زیارتگاه بوده است، نبرد.

بدین‌سان ما در اینجا می‌توانیم رویدادی را ببینیم که ویژهٔ تاریخ تصوف است. ادبیات سیر مشایخ برای ساختن موضوعهای خود با عشق بسیار از برابر نهادهای نمایان بهره می‌جوید. شیخ — راهزن و شیخ — خوشگذران[۱۲] از ویژگیهای همهٔ این دایرهٔ ادبی ضد و نقیض‌هاست. نباید این ویژگی را تنها با میل رسیدن به‌نتیجه از راه تضادها توضیح داد. علت آن، درکیفیت اصلی همهٔ ادبیات تصوف نهفته است. همهٔ تعلیمات صوفیه درلحن ترکیب تصنعی اضداد افراطی با ذات مطلق، ساخته شده است. تقریباً هر رسالهٔ صوفیه (دوران طرح تعلیمات یعنی از پایان سدهٔ دوازدهم میلادی/ سدهٔ ششم هجری) با مقابل هم قراردادن دومقولهٔ هستی یعنی عدم و وجود که اولی، مطلقاً غیر واقعی است ودومی واقعیتی است مطلق، آغاز می گردد. ضمناً اولی، هنگام گذار به مرحلهٔ فیمابین — ممکن — دارای تجلی حس بیرونی قابل درک می‌گردد و دومی از لحاظ حسی قابل درک نیست. روند تکامل شعر صوفیه، در لابلای این دو مقوله از سیماها که نماد هستند، جای

۱۲. بنگرید: زندگینامهٔ فضیل ابن‌عیاض (دراین کتاب، پیشین ـ ه. ت).

دارد و بدین‌گونه یک سلسله اضداد پدید می‌آید که در شعر عاشقانه به‌کار می‌رود. وظیفهٔ اصلی شاعر همانا نشان دادن این نکته است که اضداد تنها در هستی‌جسمانی وجود دارد و در مراحل بالاتر ناپدید می‌گردد. از همینجاست که برای انتقال همین ویژگیها به‌افسانه، که در تصوف تقریباً بطور کامل جای تاریخ واقعی تکامل تعلیمات را تنگ کرده است، گامی برداشته می‌شود. ساخت منطقی این‌آیین و خود ترکیب آن انگیزهٔ پیدایش یک سلسله افسانه‌های ویژه‌گردید که می‌بایست به هدفهای تفسیر استعاری مواد اصلی خدمت کنند. این افسانه‌ها درگرد شخصیتهای معین تاریخی فشرده شدند و متمرکز گردیدند و جای زندگینامهٔ واقعی آنهارا تنگ کردند.

افسانه‌یی که در بالا آوردیم دارای همهٔ ویژگیهای خاص سنتهای ادبی صوفیه است. هریک از اجزای ترکیبی آن را (در پرتو سادگی ساخت این مضمون، شماره این اجزا نسبتاً کم است) می‌توان در صدها داستان مشابه یافت. این‌افسانه‌ها معمولاً در شکلی بسیار تجریدی و بیرون از زمان و مکان تشریح می‌گردند. جای رویداد برای شاعر تصوف اهمیتی ندارد، زیرا او با توضیح دادن افسانه به‌هیچ‌روی در اندیشهٔ هیچ‌گونه واقعیتی نیست و تنها می کوشد با آوردن مثال وضع تجریدی را مجسم سازد. برای عراقی جای رویداد کوچکترین اهمیتی نداشته‌است. همین داستان می‌توانسته است با همین موفقیت، جایی در نزدیکی نیشاپور و یا در هندوستان دور دست داشته باشد. از این‌رو، من گرایش دارم که بپنداریم در همان مأخذی که شاعر روایت را از آن‌گرفته و به‌نوبهٔ خود سپس تغییر کرده و تره‌فروش فارسی را به‌شیخ ابن‌باکویه مبدل ساخته است، اشاره به‌فارس بوده است.

تشخیص این دو افسانه از یکسو نشان می‌دهد که این موضوع در سدهٔ هفتم هجری طرح شده بوده و بدین‌سان پندار ما در این مورد که رضاقلیخان بیشتر از مطالب کتبی بهره برده است، تأیید می‌شود. و از سوی دیگر این به ما امکان می‌دهد که در نمونهٔ بسیار صریحی، ساخت زندگینامه صوفیه را که در اینجا متبلور می‌شود و در برابر چشمان ما شکل می‌گیرد، دنبال کنیم و ببینیم.



«تراش نامه»، منظومهٔ عبرت آموز درویشان جلالی

در فهرست نسخه‌های خطی فلوگل،[1] شرح یک مجموعهٔ خطی آمده است که در آن گذشته از هر مطلبی یک مثنوی نه چندان بزرگ نیز هست زیر عنوان **تراش نامه**. فلوگل این مثنوی را از جلال‌الدین رومی شاعر نامی ایران می‌داند و احتمالاً این اندیشهٔ او بر آخرین بیت منظومه استوار است که چنین است:

گفتهٔ موزون مولانا جلال　　　از برای این بود ای اهل حال.

نسخهٔ خطی این مثنوی درموزهٔ آسیایی هست(B 1810)، Nov. 29, ورق ۳۷ الف ــ ۳۸ الف) وضمناً دراین نسخه نیز، نساخ که از درویشان فرقهٔ مولویه است، چنان که از عنوان بر می‌آید آن را به‌جلال‌الدین رومی منسوب می‌دارد: **تراش‌نامهٔ حضرت مولانا قدس‌الله سره‌العزیز**. این منظومهٔ کوچک با این بیت آغاز می‌گردد:

هان وهان ای طالب فقر و ادب　　　گرطلب گاری بیا از خود طلب[2]

و تفسیری استعاری بر مراسم گوناگون صوفیه می‌دهد. پس از توضیح **خرقه و وضو**، مطلب به‌همان موضوع اصلی می‌گذرد که نام منظومه از آنجاست و تفسیری دربارهٔ تراشیدن مو است (بیتهای ۳۸ ــ ٤۹). بیتهایی را که در زیر می‌آوریم بیشتر نمایشگر این موضوع هستند.

در بیان فقر ارباب طریق
یک سخن بشنو تو از من ای رفیق
تا بدانند اهل معنی را یقین
پیشوایان ره ارباب دین
گفته اندر باب هر معنی سخن
سالکان دین، مردان کهن

1. Flügel, *Handschriften*, Bd I, 526; No 529²

۲. در فهرست فلوگل همان و همان که مغایر وزن است.

از تـراش و وصـلـه و اسـبـاب او
از صفات و معنـی و آیـات او
چـون بـدانـنـد صـورت اهـل تـراش
چارضرب است نیست پنهان هست فاش
اولش ریش و بـروت آنـگـاه سر
بعد از آن ابـرو بـود ای پـر هـنـر
هـر یـکـی را معنیء فـرمـوده‌انـد
رهـروان مـا تـقـدم بـوده‌انـد
ضـرب ریـش اول بـود ای مقتدا
یعنی مـهـر دنیوی کـردن رهـا
پس سبل انـداخـتـن دانی کـه چیست
مـا و من از خویش بیرون کردنی‌است
پس تـراش سرایـا اهـل صـفـا
پیش مردان بودن است چـون خاك پا
معنی ابـرو، حجـاب انـداخـتـن
دل ز غیر مهـر حـق پـرداخـتـن
معنی این چار بـاشد این چـهـار
بشنو از مـن این سخن را یـاد دار

سپس دستور مربوط به‌بستن هفت در(بخل، کبر وجز اینها) و چهار روی‌-گردانی می‌آید و در بیت هفتاد و ششم که در بالا آوردیم، منظومه به‌پایان‌می‌رسد. میان بخشهای جداگانهٔ آن تقریباً پیوند درونی نیست و پیوستگی آن تنها جنبهٔ بیرونی دارد و بخشها را ممکن بود در هر ترتیبی جای داد.[۳]

کافی‌است یک نگاه سطحی به‌این منظومه بکنیم تا مطمئن شویم که‌جلال‌-الدین رومی نمی‌توانسته است مؤلف آن باشد. چنان که از قطعهٔ شعری بالا دیده می‌شود، این شعر از لحاظ فنی بسیار سست است و نسبت‌دادن چنین شعری به‌جلال‌-الدین رومی ناممکن. اما، بجز نظریات ظاهری، مضمون آن را نیز نمی‌توان به‌فرقهٔ

۳. ظاهراً همین کار شده است و در فهرست فلوگل، گذشته از این، ۲۲ بیت نیز زیادتر است.

مولویه منسوب کرد. رسم تراشیدن ریش و بروت (سبیل — م.) و ابرو که در اینجا در بارهٔ آن سخن می‌رود، در میان درویشان فرقهٔ مولویه و نیز در میان درویشان دیگر فرقه‌ها در آسیای جنوب غربی، هیچگاه گسترش نداشته است و ما بر جریان عکس آن آگاهیم. یعنی درویشان ایران و آسیای صغیر، برعکس سایر مسلمانان موی خود را رها و بلند می کرده‌اند. بدین‌سان هرگونه ارتباط این منظومه با مولویه برهم می‌خورد.

آخرین بیت منظومه که در آن نام جلال آمده است، برای تشخیص پیدایش آن، دارای اهمیتی است قاطع. این جلال کسی نیست جز سیدجلال‌الدین مشهور بخاری و بنیادگذار فرقهٔ جلالی، که در جهان اسلام گسترش وسیعی داشته است. در میان مطالب متعلق به‌جاوید یاد و. آ. ژوکوفسکی که در موزهٔ آسیایی نگاهداری می‌شود، دفتری نیز هست (III, 372[1] nova) که شامل فهرست رسالهٔ این فرقه است. این رساله‌گونه‌یی تعلیماتی است که در آن هر چه را که درویش فرقهٔ جلالی باید بداند به‌شکل پرسش و پاسخ آمده است. نثرگاهی با یک قطعه‌شعر که ازنگاه من بسیار سست وضعیف است، بریده می‌شود. پس‌ازچند قطعهٔ مربوط به‌مسائل گوناگون، در ورق ۱۳ فصل اثبات تراش و خراش را می‌بینیم که مضمونش چنین است:

اگر ترا پرسند که موی تراش چند موی از سر و ابرو و ریش گرفتن است و چندچیز به‌جای او کاشتن است، جواب بگو سه موی: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه. اگر ترا پرسند سه موی چرا کم و زیادنمی‌گیرند، جواب بگو سه موی سه خاصیت داردکه آن را بردارند و به‌جای او تخم سعادت شریعت بنشانند و به‌آب معرفت بپرورند، چنان‌که در زمین عبودیت و باران رحمت پروردگار بپرورند. مراد از سه موی‌پیشانی این است: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه بردارند، به‌جایش تخم سعادت شریعت بنشانند، چنانچه اول موی بخل را بردارند نماز و روزه و علم و حلم و ادب به‌جای آوردن است. دویم موی جهل را بر دارند و به‌جایش تخم ایمان طریقت بنشانند، چنانچه اعمال باطن‌است یعنی عبادت پروردگار به‌جای آوردن است. سیم موی کبر و کینه بر دارند، به جایش تخم احسان حقیقت بپاشند، بایدکه به‌کمال رسد و معرفت حاصل کند. به‌جز راستی و خیرخواهی و حق‌پرستی در قلب او

چیز دیگر نباشد و حق سبحانه و تعالی‌را مقصود و معبود خود را بداند.
در وقت موی‌گرفتن این آیه را بخواند:

«لقد صدق‌الله رسوله الرءیا بالحق لتدخلن المسجدالحرام ان‌شاءالله آمنین محلقین رؤسکم و مقصرین لاتخافون فعلم مالم تعلموا فجعل من‌دون ذلک فتحاً قریباً.»[۴]

سپس عنوان اثبات چهار ضرب و پس از آن همان قطعهٔ مثنوی می‌آیدکه در بالا آن را آورده‌ایم. پیدایش این قطعه در رسالهٔ فرقهٔ جلالی بی‌درنگ هرگونه تردیدی را در این مورد که جلالی که نام‌او در بیت آخر شعر آمده همان سیدجلال‌الدین بخاری است، از میان می‌برد. در ادبیات غربی در بارهٔ او مطلبی نیست و من سودمند می‌دانم که در اینجا شرح کوتاهی در بارهٔ زندگی او بیاورم.

به‌نوشتهٔ قاضی نصرالله مؤلف مجالس المؤمنین، سادات بخاری از عراق به بخارا آمدند.[۵] اما زندگی در بخارا موافق طبع آنها نشد و یکی‌از سادات به‌نام‌جلال‌الدین مشهور به سرخ (متولد در حدود سال ۵۹۵ هجری/ ۹۹—۱۱۹۸ میلادی) که لقب شیر شاه داشت[۶] تصمیم‌گرفت به دارالحرب یعنی به‌هند نقل مکان کند. در مولتان، شیخ مشهور بهاءالدین ذکریا (متوفی در ۱۷ صفر ۶۶۶/۷ اکتبر ۱۲۶۷) اورا نزد خود پذیرفت و از مریدان شیخ گردید، به‌دستور او به اُچ[۷] رفت و تا روز مرگش که در ۱۹ جمادی الاول ۶۹۰/ ۲۰ ماه مه ۱۲۹۱ اتفاق افتاد[۸] درهمانجا می‌زیست. در تذکرهٔ مشهور اخبارالاخیار زندگینامهٔ او اندکی دیگر است وگفته می‌شودکه او از بخارا به‌بکر آمد ودرآنجا دخترسید بدرالدین بکری را به‌زنی‌گرفت، اما بدخواهان او را وادار به کوچیدن به اُچ کردند و در آنجا مرید بهاءالدین شد.[۹]

سید جلال سه پسر داشت: احمد کبیر، بهاءالدین، و محمد. احمد کبیر دو پسر داشت: جلال‌الدین حسین و صدرالدین که سپس لقب راجوقتال گرفت و شیخ مشهوری شد. جلال در سال ۷۰۷ هجری/۸—۱۳۰۷ میلادی زاده شد و زیر رهبری پدرش با تصوف آشنایی یافت. هنگامی که هفت‌ساله بود، پدرش اورا نزد

۴. قرآن، سورهٔ ۴۸، آیهٔ ۲۷. ۵. مجالس‌المؤمنین، ورق ۳۰ ب.
۶. خزینةالاصفیاء، ج۲، ص ۳۵.
7. *Imperial Gazetteer*, p. 82.
۸. سیرالعارفین، ص ۱۵۵. ۹. اخبار الاخیار، ص ۲۰.

شیخ جمال خندان رو (یا خجندی) برد و او آیندهٔ درخشانی برایش پیش بینی کرد.[۱۰] او نخستین خرقهٔ (فرقهٔ سهروردی) را از دست شیخ رکن‌الدین ابوالفتح قریشی (متوفی در سال ۷۳۰ هجری /۳۰ـ ۱۳۳۴ میلادی) گرفت،[۱۱] اما به‌آن قناعت نکرد و برآن شد تا همهٔ مشایخ نامی آن روزگار را ببیند. برای نیل به‌این مقصود ناچار شد به‌سفرهای بی‌پایانی برود و برای همین نیز به‌او لقب جهانگشت دادند. او با بیش از سیصد شیخ دیدار کرد، شش بار مراسم حج به‌جای آورد و دیر زمانی در مکه، مدینه، بیت‌المقدس، بغداد و دیگر شهرها زندگی کرد. مؤلف سیرالعارفین در این شهرها در حجره‌های‌او که زیستگاه مجاوران بوده رفته وآنها را ترمیم و تزیین کرده است. میان جلال و عبدالله الیافعی مورخ مشهور صوفیه (۱۲۹۸ ـ۱۳۶۷ میلادی) دوستی‌افتاده بود و درآن باره با احساسات تأثرآمیزی در خزانهٔ جلالی سخن می‌رود. هنگامی که در مکه بود، خبر یافت که به‌دهلی شیخی آمده است که فروغش رهبران پیشین طریقت را بیرنگ کرده است و او نصیرالدین چراغ دهلی(متوفی به‌سال ۷۵۷ هجری /۱۳۰۶ میلادی) است. جلال بی‌درنگ نزد او شتافت و علاوه بر خرقهٔ سهروردی، خرقهٔ فرقهٔ چشتیه را نیز از او گرفت.[۱۲] در هندوستان بزودی شهرتی بزرگ یافت و ملقب به مخدوم جهانیان گردید. در زمان سلطان محمد دوم ابن‌تولوق (۱۳۲۵ ـ۱۳۵۱ میلادی) به افتخار بزرگی دست می‌یابد و شیخ‌الاسلام می‌شود و در رأس خانقاه محمدی جای می‌گیرد.

اما جانشین محمد، فیروز شاه سوم (۱۳۵۱ ـ۱۳۸۸ میلادی) از جلال خوشش نیامد و ظاهراً او را از همهٔ مقامات رسمی برکنار کرد. شاید در همین زمان بود که جلال دوباره به اُچ بازگشت و فرقهٔ جلالی را در آنجا بنیاد نهاد که تا امروز نیز برجای است. یکی از درویشان این فرقه زندگینامهٔ او را درکتابی زیر عنوان کتاب قطبی نوشت وگذشته از این، اطلاعات مربوط به او در رسالهٔ مظهرجلالی نیز گردآوری شده است.

۱۰. این نکته را همهٔ زندگینامه‌نویسان آورده‌اند، اما از لحاظ زمانی امکان ندارد، زیرا شیخ‌جمال درسال ۶۷۶ هجری /۷۸-۱۲۷۷ از جهان رفته بود. بنگرید: خزینة‌الاصفیاء، جلد۲، ص ۲۶؛ وفیات‌الاخیار، ص ۳۱.

۱۱. بنگرید: وفیات الاخیار،ص۴۲.

۱۲. سفینة‌الاولیاء، ص ۱۱۶.

فرشته می‌نویسد[۱۳] که او مرید نمی‌پذیرفت و اگر کسی می‌خواست شاگرد او شود، با او عهد برادری می‌بست و خودش را شایستهٔ استادی کسی نمی‌شمرد. او در سال ۷۸۵ هجری ۸۴–۱۳۸۳ میلادی در اُچ از جهان رفت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد.[۱۴] تاریخ نویسان شرقی بنیاد گذاری این فرقه را به نیای او منسوب می‌دارند،[۱۵] اما درواقع این فرقه را جلال — نواده، بنیاد کرده است.[۱۶] زین العابدین شیروانی در بستان‌السیاحت، شرح مفصلی دربارهٔ آداب و رسوم درویشان جلالی آورده و خبر می‌دهد که آنها به آواره‌گردی می‌پردازند، مار و کژدم و سایر جانداران زهردار می‌خورند، سالی یکبار اعانه‌گرد می‌آورند، نماز نمی‌خوانند و از مراقبه و محاسبه نیز بیخبرند. مشایخ آنها در استعمال بنگ وسایرمواد سکرآور زیاده‌روی می کنند، نماز نمی‌خوانند و به‌جای آن هر بامداد بربام می‌شوند و روی به قبله نام نخستین مشایخ این فرقه (چهل تن) را ذکر می کنند و این نماز آنهاست. در دایرة‌المعارف اسلام خاطرنشان شده است که آنها دستبندی از شیشه بردست و بندی پشمین برگردن دارند وریش وسبیل و ابروان را می‌تراشند[۱۷] و این مطلب بطور قطع اثبات می کند که این مثنوی در میان آنها پرداخته شده است. گمان نمی‌رود بتوان تأیید کرد که مؤلف این مثنوی حتماً جلال بخاری است، شاید هم آن را یکی از پیروان او نوشته باشد، اما تردیدی نیست که این مثنوی از آثار این فرقهٔ بسیار جالب است که شایستهٔ توجهی جدی است.

۱۳. تاریخ فرشته، ج۲، ص ۷۸۹.

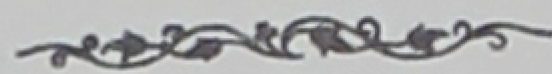
۱۴. درمنابع دیگر تاریخ سال ۷۸۴ و۷۸۸ هجری نیز آمده است. ریو (Rieu, *Catalogue*) در یک‌جا سال ۷۸۵ و در جایی دیگر سال ۷۸۴ را آورده‌است.

۱۵. بنگرید: طرایق الحقایق، ج۲، ص۱۳۹.

۱۶. گذشته از منابعی که به‌آنها اشاره کردیم در منابع زیر نیز می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ اویافت:

1) *Beale*, pp. 130, 256; 2) Rieu, *Catalogue*, pp. 85a, 354 b, 412, 1053 a, 1079; 3) EI, p. 1046; 4) *Blochmann and Jarret*, vol. II, p. 218 sq; 5) بستان السیاحت، ص ۱۲۲؛ 6) تذکرة‌اولیاء هند، ج۳، ص ۱۴۶، ۱۵۳.

17. *Census of India*, p. 195



شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او

در میان نسخه‌های خطی کتابخانهٔ همگانی که ب. درن شرح آنها را آورده است، نسخهٔ بسیار خوبی از کلیات جامی نیز هست.[1] در این نسخهٔ خطی نه‌تنها همهٔ آثار شعری جامی بلکه آثار نثر او نیز چون بهارستان و نفحات الانس و همچنین رسالات کوچک او دربارهٔ شعر و قافیه و چیستان و جز اینها در یکجا گردآوری شده‌اند، که کاری است غیر معمول.

یک رساله نیز دربارهٔ تصوف زیر عنوان شرح رباعیات در میان آنهاست که تا آنجا که می‌دانم تا کنون کسی توجهی جدی به‌آن نکرده است.

در ادبیات اروپا اشارات زیر را به این رساله دیده‌ام:

۱) فهرست چ. ریو. این رساله در آنجا نامیده شده است:

A Commentary by Jami on his Sufi Ruba'is

و استناد آن به (فهرستهای) و. پرچ و ب. درن است.[2]

۲) چاپ یوسف و زلیخای جامی به وسیلهٔ و. روزنتسوایگ[3] که در پیشگفتار آن، در فهرست آثار جامی در شمارهٔ ۱۱ چنین آمده است:

Ein Commentar zu Seinen Ruba'is

۳) فهرست بودلیان[4] نسخهٔ خطی کهنه (سال ۹۴۱ هجری) زیر عنوان رساله در شرح رباعیات که خود فرموده‌اند و نیز یک نسخهٔ خطی دیگر از همان مجموعه.[5]

۴) فهرست اشپرنگر،[6] شرح رباعیات. و سرانجام، ۵) فهرست پرچ.[7]

1. Dorn, *Catalogue*, No CDXXII <Dorn 422>
2. Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 827a, 854a.
3. Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.
4. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 894,15.

۵. همانجا، شماره ۱۲۹۸.

6. Sprenger, *Catalogue*, p. 487.
7. *Pertsch*, Berlin, No 237.

ظاهراً و. پرچ در منسوب داشتن این رباعیات به جامی در تزلزل بود و در شرح آن نوشته است:

در آغاز این نسخهٔ خطی کوچک، رساله‌یی بی‌آن‌که نامی از مؤلف آن برده شود، جای داده شده که در آن چند رباعی وبرخی توضیحات آمده است و گفته می‌شود **در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش در مراتب شهود.** شرح از جامی است.

اما در رساله پس از ستایش خدا و پیامبر چنین می‌خوانیم:

امابعدنموده میشود که پیش‌از انشاء این‌نامهٔ نامی و افشای این‌صحیفهٔ گرامی رباعی چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین آن‌علی‌سبیل‌الکشف و العرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام گرفته بود و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان را بواسطهٔ رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شد و ره‌نورد بیان را بجهت محافظت بر وزن‌پای اشارت لنک مخذرات معانیء آن بی‌نقاب اجمالی جمال نمی‌نمود و مستورات حقائق آن بی‌حجاب اشکالی چهره نمی‌گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمهٔ چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می‌گردد و مسطور امیدم بمکارم اخلاق مطالعه کنندگان منصف انکه چون این ضعیف بعجز معترف است‌و بقصور متصف اگر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح آن کوشند و بذیل‌عفو و اغماض بپوشند و از صورت عیب‌جوئی هر چیز را بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند والله ولی التوفیق و منه‌الهدایة الی سوآء الطریق.

با نتیجه‌گیری از این سر سخن چنان می‌نماید که امکان منسوب داشتن این رباعیات بر کسی دیگر جز جامی، از ریشه ازمیان می‌رود. با آن که در هیچ جا مستقیماً گفته نشده است که او خودش‌سرایندهٔ آنهاست، اما عبارت **پیش‌ازانشای این نامهٔ نامی ... رباعی چند... اتمام گرفته بود،** امکان گمان تعلق این رباعیات را به دیگری ازمیان می‌برد. جز این، اشاره به آنها شگفت‌آور می‌نمود، روشن است که نگارش شرح بر شعر، تنها پس ازسرودن شعر امکان دارد نه‌پیش از آن.

سپس جامی از نارسایی شعر پوزش می‌خواهد و عبارات تندی به کار می‌برد. اگر این شعرها از دیگری می‌بود و نگارنده شرح آنها را شایستهٔ تفسیر می‌دانست، مقررات فرمانبرداری تصوف، به‌او اجازه نمی‌داد که برسلف خود چنین سخت خرده گیرد. او می‌توانست بگوید که پیچیدگی موضوع پاره‌یی ناروشنی در مفهوم عبارت پدید آورده است و یا چیزی مانند آن، اما به‌هیچ روی به‌دشواریهای فنی اشاره نمی کرد. ولی اشاره به‌نارساییهای خود — شیوهٔ مرسوم ملامت در تصوف است که بر آیه‌یی از قرآن پایه‌دارد (سورهٔ ۵ آیهٔ ۵۹)[۸].

سپس در نسخهٔ بودلیان در عنوان تأکید می‌شود که نساخ نیز همین درک را داشته است.

از روی داوری محتوای شرح چ. ریو هم روشن می‌گردد که اندیشهٔ او نیز بدین‌گونه بوده است و البته هیچ دلیل نیز بر اثبات آن نمی‌آورد. اگر ما بر خود رباعیات بنگریم، نکته‌های زیر را خواهیم دید:

۱) این رباعیات در سه دیوان جامی دیده نمی‌شوند که شگفت‌آور نیز نیست، زیرا آنها باشرح خود مجموعه‌یی یگانه می‌سازند و بدین‌سان از ردهٔ شعر بیرون می‌روند و نمی‌توانند در دیوان باشند.

۲) از نظر زبانی، دارای ویژگیهایی نیستند که دستاویزی برای منسوب داشتن آنها تنها به جامی باشد؛ آنها با زبانی نغز و بدون کشش و کاهش واما پر از واژه‌های تازی سروده شده‌اند که دلیل آن نیز از سویی — موضوع و از سویی دیگر ضرورت محتوا در زیر تأثیر شکل بوده است. این کار چنان انجام پذیرفته است که اثر دست چنان استاد بزرگ‌سخن و خبرهٔ فلسفهٔ عرفانی دیده می‌شود و دانش کافی برای این هر دو بسنده بوده است.

همهٔ اینها نگارنده را وا می‌دارد که به رغم پاره‌یی سستی زمینه، احتیاط و. پرچ را رد کند و همگام با چ. ریو رباعیات را از جامی بداند.

*

۸. مقابله شود با: جلابی

بررسی تصوف هنوز دور از تکاملی است که خواستار آنیم. ادبیاتی که پیرامون بررسی تصوف تا امروز نگاشته شده اندک و چاپ متون بسیار ناچیز است.

از سویی دیگر شمارهٔ آثار خطی وابسته به‌تصوف را کرانی نیست: تقریباً در همهٔ سخن‌پردازیهای پارسی به‌گونه‌یی اشاراتی به‌آن هست و تقریباً هراثر شعری را می‌توان به جهان نگری آن رسانید.

با این گفته چنین می‌نماید که همهٔ ادبیات تصوف را می‌توان به‌دوگروه بخش کرد:

۱ـ تصوف عملی طریقة به‌معنای باریک واژه: آن بخش آن که بیش از همه آوازه دارد، و ۲ـ فلسفه و تئوری تصوف (آنچه که در زیر اصطلاحات معرفة و حقیقة است)؛ این سوی آن هنوز به‌شکل ماده‌یی است که روی آن کاری نشده است.

باید گفت که افادهٔ بیکرانی ادبیات تصوف به‌دوران آغازین آن مربوط است: بیشتر آثار صوفیه بسط، فیض، حال، مقام، منزل و جز اینها یعنی اصطلاحاتی را شرح می‌دهند که در بارهٔ حالات گوناگون سالک هنگام طی طریقت از هستی انفرادی تا رسیدن به‌عالیترین من الهی و وصل به‌پروردگار و یا فنا است.

تألیفاتی همچون کشف المحجوب جلابی و رسالات القشیری از استاد امام ابوالقاسم القشیری، با اهمیت بزرگ خود، بر جهات فلسفی روشنی نمی‌اندازند.

گروه دوم گسترشی کمتر دارد و در میان تألیفات این گروه به‌ویژه به این آثار باید اشاره کنیم: الفتوحات المکیه از ابن‌العربی و نیز فصوص الحکم او که بارها در مشرق با شرحهای گوناگون چاپ شده است و از لحاظ اندازه و نداشتن سیستم برای استفاده بسیار نامناسب‌اند؛ و پس از آن باید از شرح لاهیجی بر گلشن‌راز شبستری و تا اندازه‌یی نیز از لوایح جامی در ترجمهٔ ا. وینفلد نام ببریم.[9]

رسالهٔ مورد بحث جامی نیز که تنها در پایان آن به جهات عملی اشاره می‌شود و درهمین گروه است و ضمناً این نکات آن به‌طرزی غیرعادی است: یعنی به شکل سخنان مشایخ و یا پیران نیامده بلکه‌به شکل چنان اندرز عملی است که در مواعظ مرشد به‌مرید می‌تواند باشد.

این اثر با تفسیر عربی جامی بر فصوص الحکم که در سال ۱۳۰۴

9. *Whinfield and Kazvini*, Lawa'ih.

هجری متن آن در قاهره به‌چاپ رسیده است وابستگی دارد، از فصوص الحکم چند بار در آن یادشده است و در طرح و جایگیری مطالب نیز تأثیر آن محسوس است.

شالودهٔ آن را چهل وچهار رباعی می‌سازد و شرح یا این که بر رباعیهای جداگانه است و یا بر دو ـ سه رباعی در یکجا. نگارنده (برتلس ـــم.) در شرح خود این ترتیب را به کار می‌برد در آغاز رباعی را می‌آورد، سپس محتوای کوتاه و شرح آن را. برای مهمترین مطالب، شرح اصلی نیز در زیرنویس می‌آید.

۱

واجب که وجود بخش نو[۱۰] وکهن است

تصویر وجود بخشیش قول کُن است

کویم سخنی[۱۱] نغز[۱۲] که مغز سخن است

هستی است که هم هست وهم هست[۱۳] کُن است

۲

هر بی سر و پا را نرسد دست به‌تو

خوش آن که زخود برست و پیوست به تو

هستیء تو هستیء که جز ذات تونیست

یا نیست به ذات خود ولی هست به‌تو

در این رباعیها یگانگی بین هستی و ذات پروردگار [۱۴] مشخص می‌گردد و جامی سه شکل هستی (موجودات) را می‌بیند. در شکل نخست، ذات از هستی تفاوت دارد و از عاملی دیگرگرفته می‌شود. چنین است همهٔ آنچه که شاید ـ ممکنات،[۱۵] یعنی هر آنچه که هست و می‌تواند هم نباشد. در شکل دوم ذات از هستی تفاوت دارد اما هر چند که مشخص کردن آن ضروری بوده است،

۱۰. در Pertsch: نور. ۱۱. سخن.

۱۲. که از قلم افتاده و گفته شده است *nicht in Ordnurg* ۱۳. هستی.

۱۴. اشارت است به اتحاد وجود واجب تعالی و تقدس باحقیقتش.

۱۵. موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاذ از غیر.

عملاً مشخص نمی‌شود. طبق تعالیم اسکولاستها، پروردگار چنین است.[۱۶] در شکل سوم — هستی از ذات جدایی‌ناپذیر است. این عالیترین شکل و در نتیجه شکل هستی خداست.[۱۷]

سپس جامی میان اصطلاحات **وجود** و **هستی** که تنها دربارهٔ خداست و میان **کون** و **حصول** که دربارهٔ همهٔ آفریده‌شدگان است، تفاوت می‌گذارد.[۱۸]

۳

هستی که به‌ذات خود هویداست چونور
ذرات مکونات ازو یافت ظهور
هر چند که از فروغ او افتد دور
در ظلمت نیستی بماند[۱۹] مستور

۴

خورشید فلک به نور خویش است منیر
جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور اگر عقل خبیر
افزون نهدش ز مهر ومه خرده مگیر

این نمونه، تفاوت شکلهایی را که در بالا گفته آمد، روشن می‌سازد:
شکل نخست: ماه، فروغ خویش را از خورشید می‌گیرد. در اینجا سه‌عامل

۱۶. موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بروجهی که‌انفکاك وجود از وی محال باشد و اگر چه بنابرتغایر میان ذات و وجود تصور انفکاك ممکن‌است.
۱۷. موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی به‌ذات خود موجود بود نه به‌آمری مغایر ذات.
۱۸. و از اینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب‌تعالی اطلاق‌کنند، مراد بدان ذاتی است که موجود است به‌نفی خود و موجِد است مرغیر خود را نه‌کون و حصول و تحقیق که معانی مصدریه ومفهومات اعتباریه‌اندکه آن را تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی‌الله عن‌ذلك علواً کبیراً. (مقابله شود با قرآن سورهٔ ۱۷ آیهٔ ۴۳).
۱۹. اصلاح شده از نماند.

هست: جرم ماه، فروغ خورشید، و خورشید.[۲۰]

شکل دوم: فروغ خورشید، مشروط به‌ماهیت خورشبد است و از آن جدایی-ناپذیر. در این مرتبه دو عامل است: خورشید و نور.[۲۱]

شکل سوم: آنچه که ازخود روشنایی دارد و روشنایی از دیگری نمی‌گیرد. این خود روشنایی است که در اینجا یگانه عامل است.[۲۲] پلوتین نیز در نُه‌گانه‌های خود همین مثال را برای نشان‌دادن گوناگونی شکلهای هستی آورده است.

۵

هر چیز که جز وجود در چشم شهود
در هستی خویش هست محتاج وجود
محتاج چو واجب نبود وصف وجوب
باشد به وجود خود و هوالمقصود

هر پدیده‌یی که خود به‌خود هستی نیست، برای هستی نیاز به‌پدیده‌یی دیگر دارد که او هستی است و همهٔ آنچه که برای هستی نیاز به‌آن است، ممکن است.[۲۳] بدین‌سان همهٔ آنچه که به‌هستی نیاز دارد نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، اما چون اثبات شده است که واجب‌الوجود، شکل هستی است، پس تنها واجب‌الوجود می‌تواند خودِ هستی باشد. حقیقت ـ الحق است و آن نیست که از راه حق (بحق) به‌دست می‌آید.

۲۰. نور وی مستفاد باشد ازغیر چنان‌که جرم قمر در مقابله باآفتاب روشن گردد به‌شعاع و در این مرتبه سه‌چیزباشد یکی جرم قمر، دوم شعاع که بر وی فتاده است، سیم‌آفتاب که مفید شعاع است.

۲۱. نور مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب به فرض آن که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و در این مرتبه دوچیز باشد: یکی جرم‌آفتاب دویم نور وی.

۲۲. آن‌است که به‌ذات خود ظاهر و روشن‌باشد نه به‌نوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور، چه بر هیچ‌عاقل پوشیده نماندکه نورآفتاب‌تاریک‌نیست‌بلکه به‌ذاب‌خود روشن... و در این مرتبه یك چیزاست.

۲۳. هر چیزی که مغایراست مر وجود را در موجودیت فی‌نفس‌الامر محتاج باشد به‌غیرخود که وجود است وهرچه محتاج است به‌غیر خود در موجودیت ممکن است، زیرا ممکن عبارت از چیزی است که در موجودیت محتاج به غیرباشد.

سپس تفاوت میان دو مکتبی می‌آید که یگانگی هستی پروردگار را با ماهیت آن تأکید می کنند:

مکتب نخست — فلاسفه هستند. آنها می گویند که پروردگار نمی‌تواند واجب‌الوجود کلی باشد زیرا که وجود کلی نمی‌تواند در دنیای ظاهر بدون تعین پدیدار گردد. پس باید هستی پروردگار مرکب باشد از آن مفهوم کلی و پدیدار گردیدنش که محال است، زیرا پروردگار باید در ذات خویش تجلی کند یعنی چنان که هستی وی باید در ذات او پوشیده باشد، ذاتش نیز باید در هستی او پوشیده باشد.[۲۴]

مکتب دوم — صوفیان هستند که بر یگانگی‌هستی تأکید می کنند. آنها چنین می‌شمارند که در فراسوی خرد، شکل دیگری از خرد است که آن را مکاشفه می‌خوانند. آنچه از راه بازیابی و دیدار به‌دست می‌آید، مفهوم خرد نیست همان‌گونه که حواس از درک مقولات منطقی عاجزاند. این‌شکل کشف، مشخص می‌سازد که حقیقت هستی — واجب‌الوجود — نمی‌تواند نه کلی باشد و نه جزیی و جز آنها و نه این که می‌توان آن را همچون مطلق معین کرد، زیرا هیچ یک از واژه‌های زبان نمی‌تواند توصیفی برآن باشد.[۲۵]

تعلیمات مربوط به کشف در همین شکل در کتاب غزالی منقذمن الضلال نیز هست.

۲۴. نشاید که واجب‌الوجود کلی‌باشد، یعنی نشاید که او را کلیت وعموم عارض تواند بود، زیراکه وجودکلی در خارج بی تعین صورت نبندد. پس لازم آید که واجب‌الوجود مرکب‌باشد ازآن امر کلی وتعین و ترکیب واجب محال است، چنان‌که مشهور است. بلکه واجب بایدکه فی‌حدذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین‌ذات وی باشد چنان که وجود وی عین ذات وی است تا به‌هیچ وجه در او ترکب و تعین صورت نبندد.

۲۵. ورای طور عقل طوری‌است که درآن‌طور به‌طریق مکاشفه ومشاهده چیزی چندمنکشف می گردد که عقل از ادراك آن عاجز است، همچنان که حواس از ادراك مقولات که مدرکات عقل‌است عاجزاند ودرآن‌طور محقق شده‌است که حقیقت وجود که‌عین‌واجب‌الوجوداست نه‌کلی‌است ونه جزیی ونه‌خاص و نه‌عام، بلکه مطلق است ازهمهٔ قیود تا حدی‌که از اطلاق نیز معراست برای قیاس‌که ارباب علوم عقلیه درکلی‌طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت درهمه اشیاء‌که موصوف‌اند به وجود تجلی وظهورکرده‌است به‌آن معنی که هیچ چیز ازآن حقیقت خالی‌نیست‌که اگر ازحقیقت وجود به‌کلی‌خالی بودی‌اصلاً به وجود موصوف نگشتی.

۶

هستی که مبرّا ز حدوث است و قدم
نه کل و نه جزوست و نه بسیار و نه کم
زیرا که تعیّن چه اخص و چه اعم
مسبوق بود بلا تعیّن فآنهم

ماهیت هستی را نمی‌توان مورد بحث قرار داد، هیچ صفتی را نمی‌توان برآن منسوب داشت، زیرا همهٔ صفات تنها از تعیّن یا تجلی پدیدار می‌گردند، اما ماهیت الوهیت در فراسوی آن و در حیطهٔ لاتعین است.[۲۶]

بدین‌سان به‌ماهیت الوهیت می‌توان از دوسو نگریست. یک‌سو: ذات مطلق، کنش، یگانگی و اوج — که رتبهٔ الوهیت است ودارای همهٔ ویژگیهای لازمهٔ هستی است. سوی دیگر: نسبی‌بودن، آزمودن کنش، منفی بودن، پایین آمدن، درک هستی از راه دریافت سخاوت — که ماهیت دنیا است و هستی آن ممکن — که از راه پایین آمدن ماهیت الوهیت تا مرحلهٔ جهان ادراک و پدیدآمدن سیماهای قابل تفکر که عیان ثابته نام دارد، به‌چشم می‌خورد؛ اما این دو ماهیت ناگزیر در ماهیت سوم که دارای ویژگی آن دو ماهیت نیز هست یکجا می‌شوند. این ماهیت سوم احدیت جمع و یا انسان‌کامل است.[۲۷]

۷

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی	هست ازهمه در نسبت هستی اجلی

۲۶. حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشارالیه محکوم‌علیه نمی‌شود به‌هیچ حکمی وشناخته نمی‌شود به‌هیچ وضعی و اضافت‌کرده نمی‌شود به‌وی به‌هیچ نسبتی از نسب چون‌حدوث وقدم... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید... باشد... و مسبوق است بلاتعین. پس به هیچیك از این تعینات حضرت وجود را من حیث هولازم نباشد بلکه لزوم آن به‌حسب مراتب و مقامات مشارالیهاست.

۲۷. و چون حقیقتین متفرقین را لابد است از اصلی‌که ایشان در وی واحد باشند و او در ایشان متعدد زیراکه واحد اصل عدداست وعدد تفصیل واحدناچار است ازحقیقت‌ثالثه که جامع باشد بین‌الاطلاق والتقییدوالفعل والانفعال والتأثیروالتأثر مطلق باشداز وجهی ومقید باشد از وجهی دیگر وفعال باشد به‌اعتباری و منفعل به‌اعتبار دیگر واین حقیقت احدیت جمع حقیقتین مذکورتین است ولها مرتبةالاولیةالکبری والاخریةالعظمی.

ماهیته اخفی من أن تظهر   اینیته اظهر من أن تخفی

ترجمه: ماهیتش بیش از آن پوشیده است که پدیدار گردد و پدید شدنش بیش از آن نمایان است که پوشیده ماند.

ماهیت الوهیت در جهان پوشیده‌تر از هر پوشیده‌یی است و کسی را بر آن آگاهی نیست، زیرا محدث تنها برآنچه که محدث است می‌تواند آگاه شود، اما ماهیت الوهیت بدان‌سان که در رباعی نخست آمده است، قدیم است و هیچ صفتی، نمی‌تواند توصیفی برآن باشد.

اما هستی پروردگار، همچون هستی — آشکارتر از هر آشکاری است و تنها از آشکاری بسیار، پوشیده است. اگر هستی الوهیت حتی برای یک‌آن از هستی باز می‌ایستاد، همهٔ جهان مخلوق ناپدید می‌شد و هستی او با حضورش اثبات می‌گردید. انسان به هرسو که بنگرد، خدا را می‌بیند.[۲۸] در این باره باید این سخنان را درک کرد:

خفی لشدة ظهوره‌الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب‌البیان بعد العیان فهو فی‌الخسران.

ترجمه: هنگام روبرو شدن با مردی می‌گویی: «او را نمی‌شناسم»، — اما پس از دیدن کارها و سخنانش می‌گویی: «اکنون اورا می‌شناسم».

همهٔ گیتی، هرآنچه که می‌بینی، — کارها و سخنان اوست و نمی‌توانی بگویی که او را نمی‌بینی.[۲۹]



ایزد که هزار در بروج بگشودت   راهی به‌کمال کنه خود ننمودت

۲۸. هرچه را بیند ازآن روی‌بیند که صنع‌وی است. چون چنین‌شد درهرچه‌نگرد خدای‌تعالی رابیند. اگرخواهی درچیزی نگری‌که نه از وی‌است و نه‌به وی‌است نتوانی همه پرتو جمال حضرت اوست و همه از اوست وهمه بدوست بلکه خود همه اوست‌که هیچ‌چیز را جز وی هستی به حقیقت نیست، بلکه همهٔ هستی‌ها پرتو نورهستی اوست.

۲۹. چرا باخودنگویی خداوند سبحانه ذاتی‌است‌که هرچه دیدم وخواهم دید همه صنع اوست. پس دایم خدا را سبحانه از همه پیداترمی‌بین ومگو‌که نمی‌بینم. اگرغیرآن دانی وبینی مثلت چنان باشدکه کسی درباغ گوید برگ را می‌بینم و باغ را نمی‌بینم، نه موجب ضحک باشد.

تا زحمت بیهوده به‌خود ره ندهی ‌‌ ‌‌ در ذات خود از فکر حذر فرمودت

۹

نوری که بود جهان ازو مالامال
مشهود دل و دیده بود در همه حال
تحصیل شهود آنچه مشهود بود
در قاعدهٔ عقل محال است محال

۱۰

ای آن که دلت زهجر در نوحه گریست
تا کی خواهی چو نوع در نوحه گریست
در عین شهودی غم هجران پی چیست
چشمت[۳۰] بگشا ببین که‌مشهود توچیست

شناخت پروردگار بر دوگونه است:

نخست شناختی که‌از تجلی نامها، صفات و پوشش جهان بیرون می‌گذرد و بر ذات می‌رسد. چنین کاری تنها بر خود پروردگار میسر است، زیرا پروردگار با پوشش بزرگی خود از جهانیان پنهان است.[۳۱] از تلاش برای شناخت ذات پروردگار سودی نخواهد بود و خداوند در قرآن از این کار بر حذر می‌دارد و می‌گوید: **و یحذرکم‌الله نفسه‌والله روف بالعباد** (قرآن سورهٔ ۳، آیه ۳۰)، حدیث: **تفکروا فی‌آلاءالله و لاتفکروا فی‌ذات‌الله** نیز در همین باره است. سپس جامی سخنان ابن‌العربی را می‌آورد: **التفکر فی‌ذات‌الله محال فلم یبق‌الاتفکر فی‌الکون.**

گونهٔ دوم شناخت پروردگار در پدیده‌های گوناگون اوست که‌آن نیز بر دو گونه است: شناخت درمفهوم گستردهٔ واژه ــ انسان به‌خدا می‌رسد، اما اورا نمی‌بیند

۳۰. در نسخهٔ خطی ـ چشم.
۳۱. قسم اول ادراك اوست به‌اعتبار کنه ذات وتجرد از تعینات اسما وصفات و تلبس‌لمظاهر کائنات و این ممتنع است مرغیر حق سبحانـه را، زیرا که از این حیث به‌حجاب عزت محتجب است و برداء‌کبریا مختفی.

و به هستی اوست که می‌رسد و شناخت پیچیده ــ انسان در اندیشهٔ همان است که برآن دست می‌یابد و می‌پذیرد که آنچه براو دست یافته همان هستی پروردگار در پدیده‌هایش است. درگونهٔ نخست، شناخت‌نیز پوشیده است، زیرا انسان پس‌از دستیابی بر دانشی، پیش‌از همه با واقعیت هستی روبرو می‌شود وهستی‌تنها از طریق پروردگار درخور تفهیم است. چنانچه‌درک رنگ و شکل‌تنها از راه درک نورمیسراست، ولی انسان‌هنگام درک رنگ در اندیشهٔ نور نیست، اما‌همینکه نور ناپدید شود، آشکار می‌گردد که رنگ پدیده‌یی دیگر بوده که شرایطی دیگر درک آن را میسر کرده است.[۳۲] درگونهٔ دوم تفاوت گذاشتن میان شرایط، ممکن است؛ در این گونه، تفاوت میان مردم مؤمن و از دین‌گشتگان پدیدار می‌شود.[۳۳] سخنان ابوبکر: العجز عن درك الادراك ادراك، مربوط به آن است.

۱۱

اندیشه در اسرار الهی نرسد	درذات وصفات حق کماهی نرسد
علمی که‌تناهی‌صفت ذاتی‌اوست	در ذات مبرا ز تناهی نرسد

در این رباعی علل نارسایی اندیشه در درک ذات الهی آمده است. کارکرد اندیشه و خرد محدود به شناخت ویژگیها است نه این که ذات، و شناخت از راه همنهاد و بازکاوی پدید می‌آید. مطلق‌بودن ذات الهی‌نه به همنهاد اجازت می‌دهد و نه به‌بازکاوی و از این‌رو امکان شناخت او نامیسر می‌شود.[۳۴]

۳۲. قسم دویم ادراك اوست سبحانه به‌اعتبارتعینات نوروتنوعات‌ظهور درمراتب‌تنزلات... و این ادراك نیز بر دوگونه است: اول ادراك بسیط وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع‌الذهول عن هذا الادراك و عن ان‌المدرك هوالوجود الحق سبحانه وثانی ادراك مرکب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع‌الشعور بهذا الادراك و بان‌المدرك هوالوجود الحق سبحانه.

۳۳. محل فکر و خفا وصواب و خطا اوست و حکم‌ایمان وکفر راجع به اوست و تفاضل میان ارباب معرفت به تفاوت مراتب او.

۳۴. هویت ذات... مقتضی‌آن است که منضبط و متمیز نشود و درتحت انحصار و احاطه در نیاید وحقیقت علم احاطه است به‌معلوم و کشف اوبرسبیل تمییز از ماعدا، پس اگرحقیقت علمیه متعلق شود به‌وی لازم‌آید تحلف مقتضای ذات‌از وی یا انقلاب و تبدیل‌حقیقت علم وکلاهمامحال.

۱۲

ادراک بطون حق و یکتایی او ممکن نبود زعقل و دانایی او
آن به که ز مرآت مراتب بینی تفصیل تنوعات پیدایی او

معین‌شده است که شناخت ذات الهی‌نامیسر است، اما هنگامی که ذات در مرتبهٔ ممکن نمایان می‌شود و عملاً هستی دارد، شناخت آن میسر است. یکی از این مراتب — فهم‌جزویات است که شماره‌اش بسیار است و دیگری فهم کلیات است که همچون جایی برای تجلی مفاهیم دیگر است. آنها را حضرات عوالم مراتب خوانند. این مراتب از مراتبی که‌آنها را پدیدآورده‌اند، تفاوتی ندارند. چنانچه، حوزهٔ جهان محسوس شامل همهٔ پدیده‌های جزوی حس، آسمانها، ستارگان، عناصر و جز اینها است و اگر این نبود آنها هم نبودند. در نتیجه، هیچ پدیده‌یی خودبه‌خود هستی ندارد و تنها به آن اندازه‌یی پدیدار می‌گردد که تجلی اندیشه‌ها زمینهٔ مربوطهٔ آن را فراهم کرده باشد.[۳۵]

این نظریه در بخش نخست فصوص الحکم ابن‌العربی به تفصیل آمده و در آنجا ترتیب پایین آمدن جلوهٔ الوهیت در جایگاه پدیده‌ها — منزل — مشخص می‌گردد و در آنجا پدیده‌یی نمودار می‌گردد که یکسره‌این جای را فراگرفته است.

۱۳

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات
پنج است تنزلات او را درجات

۳۵. وبعضی از مراتب ظهور جزویات‌اند و آن را غایت ونهایت نیست و بعضی کلیات‌اند و از این‌کلیات بعضی همچون محلهااند مرظهور سایرحقایق‌کلی و جزویات و لوازم ایشان را.. و ایشان را مراتب وعوالم وحضرات خوانند و مراتب وجودی نیست متمیز از وجود امور متعینهٔ مترتبه در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود امور متعینه مترتبه‌است، چنان‌که مرتبهٔ حس وشهادت مثلاً مرتبه‌یی‌است‌کلی شامل مرجمیع محسوسات جزویهٔ متعینه را از افلاك وانجم... و وجود آن مرتبهٔ کلی به‌عینه وجود همین جزویات متعینه است نه آن‌که هریك از کلی و جزویات او را جداگانه وجودی باشد ممتاز از یکدیگر فتدبر.

غیب است و شهاده در وسط روح ومثال

والخامس جمعیة ملک الحضرات

در بالا، تشکل حیطه‌های ویژه و همه‌جانبه معین شده بود که مرز و حدی دارند و تعداد آنها پنج است:

حضرات خمس. نخست، حضرات غیب یا معانی که ذات الهی است و شامل نور و تجلی و همهٔ آنچه که از تناسب به‌همراه دارد.[۳۶]

دومی، که رویاروی نخستین است، مرتبهٔ شهادت یاحس نامیده می‌شود و از عرش‌رحمانی تازمین گسترده شده و شامل همهٔ آن چیزی است که در بین این دو مرز هست.[۳۷]

مرتبهٔ سوم که در ترتیب تنزل در پس غیب می‌آید — ارواح است.

مرتبهٔ چهارم که در ترتیب تصاعد از پی شهاده می‌آید — عالم مثال و خیال است.

مرتبهٔ پنجم جامع همهٔ مراتب پیش از خود است که با پاره پاره کردن آنها هستی جهان را پدید می‌آورد و با یکجا کردنشان سیمای عنصری انسان را (میکروسکسم).[۳۸]

برخی از پیران صوفیه مرتبهٔ نخستین را به‌دو مرتبه بخش می‌کنند: در مرتبهٔ نخست، همهٔ پدیده‌ها تنها درخور درک پروردگارانـد و هستی درخور لمس ندارند. کان الله ولم‌یکن معه‌شی. این پدیداری نخست — تعیّن اول است. در مرتبهٔ دوم، اندیشه‌ها درخرد ابدی هستند و در نتیجه هستی دارند. این پدیداری دوم تعیّن ثانی است.

۳۶. اول را حضرت و مرتبهٔ غیب و معانی گویند وآن حضرت ذات است بالتجلی والتعین الاول والثانی وما اشتملاعلیه من‌الشئون والاعتبارات اولاوالحقایق‌الاهیة‌والکونیة ثانیا.

۳۷. دویم راکه در مقابلهٔ اوست، مرتبهٔ شهادت وحس خوانند وآن از حضرت عرش‌رحمانی است تا به عالم‌خاک وآنچه درین میان است ازصوراجناس و انواع واشخاص‌عالم.

۳۸. سیم راکه تلو مرتبهٔ غیب است متانازلاً مرتبهٔ ارواح گویند وچهارم راکه تلو عالم‌حس است‌ـ متصاعداً عالم‌مثال و خیال منفصل خوانندو پنجم که جامع ایشان‌است تفصیلاً حقیقت عالم‌است و اجمالاً صورت عنصری انسانی.

۱۴

در رتبهٔ اول که صفات جبروت
از ذات جدا نبود و ملک از ملکوت
اعیان وجود را پدیدار نبود
در عین ظهور بلکه در علم ثبوت

در مرتبهٔ نخست، تعیّن اول و تعین ملک ازمرتبه ملکوت تفاوت ندارند، یا ارواح، ملکوت از جبروت تفاوتی ندارند و یا میان جبروت صفات با ذات تفاوتی نیست. این، یگانگی کامل و ممکن ناب است. تفاوت آنها تنها می‌تواند از لحاظ نظری باشد و در چنین صورتی این مراتب نسبت به‌پیدایش متقابل، شئونات ذاتیه یا حروف عالیات یا حروف علویه و یا حروف اصلیه نامیده می‌شوند. هنگام پدید آمدن تفاوت، بازتاب این تناسب در مرتبهٔ بعدی اعیان ثابته نام دارد.

۱۵

در عالم معنی که نباشد اشیا
از ذات خود و غیر خود آگه اصلا
هستند همه ز روی هستی یکتا
نوریت علمشان زهم کرده جدا

در این رباعی مشخص می‌گردد که پدیده‌ها درمرتبهٔ دوم، تعیّن ثانی، دارای توانایی شناخت هستی خود نیستند، واقعیت ندارند، نمی‌توانند منقسم شوند و تقسیم آنها تنها در پرتو عقل الهی است.[۳۹] این گفته با نمونهٔ دانه توضیح داده می‌شود. اگر چنین بپنداریم که در دانه شعور هست، پس دانه می‌بایست تجلی خود: ساقه، برگ، گل، وجز اینها را بشناسد و این موافق با تعیّن ثانی است. اما هنگامی که دانه درخود، آن بخشهای آینده را که هنوز پدید نیامده‌اند، اما امکان

۳۹. درمرتبهٔ دویم... اشیاء کونیه را به ذات خود و ذوات امثال خود اصلاً شعور نیست بلکه تحقق و ثبوت ایشان درین مرتبه مقتضیء اضافت وجود نیست بدیشان الحیثیتی، که ایشان متصف شوند به موجودیت و وجود به‌سبب اضافت و نسبیت بدیشان متعدد و متکثر گردد... پس تعدد و تمیز ایشان به‌اعتبار علم باشد و بس.

پدیدارشدن آنها برای او در تجلی دوم است، تعین اول خواهد بود. چنان که گذشت درمرتبهٔ نخست این نسبت، شئونات غیبیه نام دارد و در دومین مرتبه، این تشبیهات که ویژگی‌شکل هستی هستند، نزد صوفیه اعیان ثابته و نزد دانشمندان ماهیت نامیده می‌شوند.[۴۰]

۱۶

اعیان به‌حضیض عین نا کرده نزول — حاشا که بود به‌جعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضهٔ نوروجود — توصیف عدم به آن نباشد معقول

مشخص می‌گردد که اندیشه، آفریده شده نیست. آفرینش همانا پرشدن نیستی از هستی به‌مفهوم هستی بیرونی است. دربالا معین شد که اندیشه‌ها پدیده‌یی هستند که هستی بیرونی ندارند و در نتیجه نمی‌توان آنها را آفریده شده دانست.[۴۱]

۱۷

اعیان که مخدرات ستر قدم‌اند — در ملک بقا پردگیان حرم‌اند
هستند همه مظاهر نور وجود — با آن که مقیم ظلمات عدم‌اند

این رباعی نظر ابن‌العربی را که در فصل چهارم فصوص‌الحکم او زیرعنوان فص حکمة قدوسیة فی‌کلمة‌الادریسیة آمده و همانا: الاعیان ماشمت‌رائحة من‌الوجود است، بسط می‌دهد.

توضیح آن در چنین زمینه‌یی است که اندیشه‌ها نمی‌توانند تجلی بیرونی داشته باشند، زیرا ویژگی اصلی آنها درونی و پنهانی بودن آنهاست و پدیده نمی‌تواند ویژگی نهادی خود را از دست بدهد. آنچه که ازآنها نمایان می‌گردد، کنش آنهاست که از راه هستی پروردگار و یا در درون آن پدیدار می‌شود، اما ماهیتشان

۴۰. واین خصوصیات مذکوره به‌اعتبار اندراج و اند راج در مرتبهٔ اولی بی‌تعدد وجودی و تمیزعلمی نمودارشئونات ذاتیه‌است و صورمعلومیت آنها در مرتبهٔ ثانیه مثال حقایق موجودات که مسمی است به‌اعیان ثابته درعرف صوفیه و به‌ماهیات نزدیک حکما.

۴۱. و شك نیست که اعیان ازآن حیثیت که صور علمیه‌اند وجود خارجی از ایشان منتفی‌است، پس لازم آید انتفاء معجولیت نیز.

همواره پوشیده است.[۴۲]

۱۸

اعیان همه آیینه و حق جلوه گر است
یا نور حق آیینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدیدالبصر است
هر یک زین دو آیینه آن دگر است

اصطلاح اندیشه (ایده) را می‌توان دوگونه تفهیم کرد. نخست این که آنها بازتاب و یا درستتر بگوییم آینه‌یی برای هستی، اسماء و صفات الهی هستند و دیگر این که خودشان آن بازتابی هستند که در هستی پروردگار پدید می‌آید.[۴۳]

بنابر مفهوم نخست، تنها هستی الهی است که تجلی بیرونی دارد و از راه اندیشه‌ها پدیدار می‌گردد و در پرتو کنش آنها افزایش می‌یابد. این دید بیننده‌یی است که در بینش او ماهیت الهی بر مخلوق برتری دارد.

در مفهوم دوم، در هستی، تنها پی‌آمد کنش اندیشه‌ها دیده می‌شود و هستی حق که اندیشه‌ها در آن باز تابیده‌اند در مرتبهٔ غیب بر جای می‌ماند (دید بیننده، که در آن مخلوق بر روح برتری دارد).

به‌عقیدهٔ جامی درک درست در میان این دو سو و در فاصله‌یی برابر با هر دو سو جای دارد.

۱۹

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشهود است
ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است

۴۲. اعیان ثابته نزدافاضهٔ وجود برایشان ثابت و مستقراند بربطون خود و به‌هیچ وجه ظاهر نخواهند شد زیرا که بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتیء چیز ازآن چیز جدا نمی‌شود. پس آنچه ظاهر می‌شود از این احکام و آثار این اعیان است که به‌وجود و یا در وجود حق ظاهر می‌شوند، نه‌ذات این اعیان.

۴۳. اعیان راکه حقایق موجودات است دواعتبار است. اول آن‌که اعیان مرایاء وجود حق و اسما وصفات اوست سبحانه، دویم آن‌که وجود حق مرآت آن اعیان‌است.

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق

با یکدیگر اگر ترا موجود است

در رباعی پیشین سه دید ممکن در مورد اندیشه‌ها مشخص گردید. اکنون (در این رباعی) نامهای آنها می‌آید. این اصطلاحات در واژگانی عبدالرزاق که اشپرنگر آن را چاپ کرده است[44] و نیز در شرح معانی جرجانی بازکاوی شده‌اند.[45]

۲۰

هستی بی شرط وحدتش نامزد است

ورزان که به‌شرط لاست نعتش احد است

مأخوذ به‌شرط شی که باشد واحد

میدان که ظهورش از ازل تا ابد است

مرتبهٔ لاتعیّن، وحدت است، اما نزدیک شدن به‌آن را روشی دوگانه ممکن است. امکان نخست: درک این یگانگی به‌مفهوم بر کنارشدن هرگونه نسبت. درچنین درکی این یگانگی احد نام دارد و نهاد پنهانی ذات و همیشگی بودنش را با آن پیوستگی است.[46]

مفهوم دوم، گوناگونی بی‌پایان پیوستگی درونی است و در چنین درکی، یگانگی واحدیت نام دارد و نماد بیرونی ذات و ابدی بودنش به‌آن وابسته‌است.[47]

۲۱

هستی به‌مراتب چو تنزل فرمود هرجای ز رخشان دگرپرده گشود

44. Sprenger, ‹Abdu-r-Razzaq's *dictionary*, pp. 162 - 163

45. Flügel. *Definitiones*, S. 113:

ذوالعقل هوالذی یری الخلق ظاهراً ویری الحق باطناً فیکون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصور الظاهرة الخ.

۴۶. اول اعتبار اوست به‌شرط عدم اعتبارات و سقوط آن بالکلیه و این اعتبار احدیت است و ذات به این اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون ذات است و ازلیت او.

۴۷. دویم اعتبار اوست به‌شرط ثبوت اعتبارات غیرمتناهیه مر اورا و این اعتبار واحدیت است و ذات را به‌این اعتبار واحد می گویند و متعلق این اعتبار ظهور ذات است و ابدیت او.

در مرتبهٔ باز پسین کانسان بود — هریک زشئون به وصف مجموع نمود

آفرینش که نیستی را به هستی (ایجاد) آورده است، هستی پنهانی سیمای اندیشه‌هاست که پیامدهای کنش آنها بر آنان افزوده شده است. تشکل هستی مطلق در سیمای آن اندیشه‌هایی که در آنها نمودار شده، معلول این پوشیدگی است.[۴۸]

همهٔ این تجلیات می‌توانند ممکن عام و یا خاص باشند. شکل مفرد که در آن می‌تواند هم این و هم آن باشد، احدیت جمع و یا انسان کامل است. بدین سان هستی الوهیت، تمام و کمال تنها در انسان کامل تجلی می کند.[۴۹]

۲۲

واحد همه در احد عدد می‌بیند — در ضمن عدد نیز احد می‌بیند

یعنی به کمال ذاتی و اسمائی — درخود همه ودرهمه خودمی‌بیند

در این رباعی مفهوم دو تکامل الوهیت معین می‌گردد: تکامل ذاتی و تکامل اسمایی.

نخستین، همانا پدیدار شدن ذات در نفس خود است از راه نفس خود، در نفس خود بخاطر نفس خود و با حذف کامل هرگونه مفهومی دیگر.

دومی، پدیدار شدن ذات و مشاهدهٔ آن در تجلیاتش که غیر یا سوی نام دارد.[۵۰] اگر نخستین، مشاهدهٔ پراکنده‌ها در یگانگی است، پس دومی دیدن یگانه در پراکندگی است و در نتیجه افزودگی لازم بر نخستین است.

۲۳

گر طالب شربود وگر طالب خیر — ور صاحب خانقه وگر راهب دیر

۴۸. و ثمرهٔ استتار وجود حق به‌صورت هر عین ظهور اوست سبحانه به‌حسب شانی‌که این عین ثابته مظهر اوست برخودش سبحانه یا برهمین‌شان یا بر مثال خودش.

۴۹. پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل درخودش از حیثیت‌شان کلی جامع به‌کلیة واحدیة جمعه ظاهر باشد.

۵۰. حضرت حق را سبحانه وتعالی کمالی است ذاتی وکمالی است اسمایی ومراد ازکمال ذاتی ظهور ذات است‌مرنفس خود را به‌نفس خود، در نفس خود و برای‌نفس خود بی‌اعتبار غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال ذاتی است... و مراد از کمال اسمایی ظهور ذات است و شهود او در تعینات خودکه تسمیه کرده‌اند آن تعینات را به‌غیر وسوی.

از روی تعین همه غیراند نه‌عین وز روی حقیقت‌همه عین‌اند نه‌غیر

ماهیت هر چیز در پدیدار شدن آن در مرتبهٔ علم است و شکل آن در پدیدار شدنش در مرتبهٔ عین.[۵۱] از این رو ماهیت همه چیز یکی است و با یکدیگر تفاوتی ندارند وگونه‌گونی جهان ما از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ماهیت پس ازگذار از مرتبه‌های گوناگون پدیدار شدن در هستی، شکلهای گونه‌گونی برخودگرفته است، که تضاد آنها واقعی نیست. همهٔ چکامه‌های صوفیه که در آنهاگفته شده است که نیکی و بدی و دیر ترسایان و مسجد مسلمانان و جز اینها با یکدیگر تفاوتی ندارند، روشنگر همین بینش هستند.

۲۴

ای آن که به‌فهم مشکلاتی منسوب
وز معنی امکان و وجوبی محجوب
امکان صفت ظاهر علم است فحسب
مخصوص به‌ظاهر وجود است وجوب

تضاد جهات درونی و بیرونی هستی مطلق به‌دو مفهوم می‌انجامد. مقصود از درونی مرتبهٔ لاتعیّن، یا احدیت ومقصوداز بیرونی‌همهٔ مجموع جلوهٔ اندیشه‌هاست. اما تضاد دیگری نیز محتمل است که در آن تضاد اندیشه‌های تغییر نایابنده — درونی و استعداد الوهیت در شناخت و معرفت — بیرونی خواهد بود. بدین‌سان، در الوهیت در یک زمان معرفت کننده — یعنی ذات او و معرفت شونده یعنی — اندیشه‌های تغییر نایابنده، با یکدیگر پیوسته‌اند. تفاوت در صفات‌الوهیت ازهمینجا سرچشمه می‌گیرد.

اگر ما اکنون بگوییم که واجب ویژگی بیرونی هستی است، بیرونی در معنی دوم مفهوم خواهد بود، زیرا جهت بیرونی هستی در مفهوم دیگر، همهٔ

۵۱. حقایق اشیاء عبارت است از تعینات وجود مطلق در مرتبهٔ علم و وجودات اشیاء عبارت است از تعینات او در مرتبهٔ عین. پس حقایق اشیاء وجودات ایشان از حیثیت محض حقیقت وجود عین یکدیگر و عین وجود مطلق باشند.

جلوه‌های هستی، هم واجب و هم ممکن را در بر می‌گیرد.[۵۲]

۲۵

حق عالم و اعیان خلایق معلوم — معلوم بود حاکم و عالم محکوم

برموجب حکم تو کند با تو عمل — گر تو به‌مثل معذبی ور مرحوم

۲۶

حکم قدر و قضا بود بی‌مانع — بر موجب علم لایزالی واقع

تابع باشد علم ازل اعیان را — اعیان همه‌سر شئون حق را تابع

[در اینجا] مفهوم قضا و قدر تقسیم شده است. نخستین ــ حکم الهی است بر همهٔ اندیشه‌های شکل هستی که سرنوشت آنها را برای ابد و بی‌نهایت معین می‌کند. دومی ــ پاره پاره شدن این حکم کلی بر احکامی دیگر است که در پرتو آنها کارکرد اندیشه‌ها در لحظهٔ معینی است موافق با استعداد آنها.[۵۳]

۲۷

اعیان کامد زممکن غیب پدید

وز حضرت حق خلعت هستی پوشید

برموجب حکم هویبدی و یعید

در مرآتش خلع و لبس است جدید

۵۲. پس وقتی که گویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد به‌آن ظاهر وجود باشدبه‌معنی ثانی نه به‌معنی اول چه ظاهر وجود به معنی اول شامل است مرهمه تعینات وجوبیه وامکانیه را.

۵۳. قضا عبارت است از حکم‌الهی کلی براعیان موجودات به احوال جاریه و احکام طاربه برایشان من الازل‌الی‌الابد و قدر عبارت است از تفصیل این‌حکم کلی به‌آن که‌تخصیص کرده شود ایجاد اعیان به اوقات و ازمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع می کند در آن و تعلیق کرده‌آید هر حالی از احوال ایشان به‌زمانی معین و سبب مخصوص.

۲۸

چیزی که نمایشش به‌یک منوال است
و اندر صفت وجود بر یک حال است
در بدء نظر گر چه بقایی دارد
آن نیست بقا تجدد امثال است

هر آنچه که آفریده شده است، در هر دم به‌سرچشمهٔ خود، به‌نیستی باز-می‌گردد. از این دید، نیستی و هستی — مفاهیمی هستند غیر واقعی و نسبی.[۵۴]

توضیح آن در نمونهٔ آب روان است. این آب، شکل کاذب رودخانه را به خود می‌گیرد، اما در این شکل حتی دو دم نیز نمی‌ماند و همان آن پیشتر می‌رود. روال بقیهٔ آب نیز برهمین منوال‌است. در عین حال بیننده گمان می کند که شکل آب در رودخانه بی‌تغییر است زیرا ذرات جداگانهٔ آب به‌یکدیگر مانندی دارند.

این مسأله در اثر یکی از شایان توجه‌ترین صوفیان پسین — ملاصدرا — در رسالة فی‌سریان الوجود به‌تفصیل آمده است.

۲۹

حق وحدانی وفیض حق وحدانی کثرت صفت قوابل امکانی
هر گونه تفاوت که مشاهد بینی باید که ز اختلاف قابل دانی

در رباعی پیشین به‌جاری شدن نیروی خدایی هستی اشاره گردید که به یاری آن همهٔ پدیده‌ها در هر دم نابود می‌گردند و در هر دم دو باره پدید می‌آیند. اکنون گفته می‌شود که این جاری شدن (گشاده دستی یا فروغ) برای همهٔ پدیده‌ها یگانه است نه‌گوناگون، اما استعداد اندیشه‌ها برای پذیرفتن آن یکسان نیست و از این رو

۵۴. حقیقت آدمی بل هرذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته وحقیقة لاالی‌علم موجوده تعالی نسبتی است که به رابطهٔ وجودی علمی که صورت معلومیت او را درعلم قدیم حق تعالی بود از فیض وجود حق تعالی وجود بروی به‌حسب قابلیتش عارض و طاری می‌شود... وبعد از یافتن این هستی که او را عارض است بر موجب کل‌شی ویرجع الی‌اصله هردم او را به اصل خودش که نیستی است با لذات میل حاصل می‌شود.

پذیرفتن به‌صورتهای گوناگون است و در جهان گونه‌گونی پدیده‌ها بسیار.[۵۵]

آتشی که بر نفت، گوگرد و چوب خشک و تر می‌افتد، مثالی درتوضیح این گفته است. شتاب درگرفتن آتش در حالی که نیروی آتش برابر است، یکسان نیست و وابسته است به‌استعداد سوختن این مواد.

۳۰

در کون و مکان نیست‌عیان جزیک نور
ظاهر شده آن نور به‌انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است و دگر وهم و غرور

[این رباعی] توضیحی‌است برپیشین. فروغ یگانهٔ هستی در یکی‌ازحالتهای درونی خود که تنها الوهیت را برآن دستیابی است و پدیدار نگردیده است، پنهان است. وابسته به‌حالت این همان پدیدار شدن شکل هستی خواهد بود که پرتو-فشانی همین فروغ به‌آن زندگی داده است.[۵۶]

۳۱

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

۵۵. امداد حق سبحانه و تعالی وتجلیات او واصل می‌شود به اعیان موجودات در هرنفسی ودرتحقیق‌اوضح که اتم‌تجلی‌است واحد ظاهر می‌شود مراو را به‌حسب‌قوابل و مراتب و استعدادات ایشان تعینات متعدد ونعوت واسما و صفات متکثره متجدده نه آن‌که آن فی‌نفسه متعدد است یاورود اوطاری ومتجدد.

۵۶. عالم تجلی نور خدای است به چندین هزار صفت‌که تجلی‌کرده است و به‌این‌صورتها خود را ظاهر گردانیده است... هرگاه‌که وجود تجلی‌کند برخود متلبس به‌شأنی ازشئون تجلی‌علمی‌غیبی‌حقیقتی‌باشد ازحقایق موجودات و چون تجلی‌کند متلبس به‌شأنی دیگر حقیقتی‌دیگر باشد.. پس این موجودات متکثرهٔ متعدده‌که مسمی است به‌عالم نباشد مگر تعینات نور وتنوعات ظهور وجودحق سبحانه‌که ظاهراً... متعدد و متکثرمی‌نماید و حقیقت برهمان وحدت حقیقی خود است.

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

[این رباعی] مثالی برای توضیح پیشین است. اندیشه‌ها با شیشه‌های رنگین سنجیده می‌شوند که برآنها پرتو خورشید هستی می‌تابد. وابسته به پاکیزگی و رنگ، نوری که از آنها می‌گذرد روشن‌تر و یا کم رنگ‌تر خواهد بود. نور در همهٔ موارد یکسان و تنها جلوهٔ آن گونه‌گون است.

۳۲

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار

چون شد متراکم آن نفس ابر شمار

باران شود ابر چون کند قطره نثار

وان باران سیل و سیل بحر آخر کار

۳۳

بحری است کهن وجود بس بی‌پایاب

ظاهر گشته به‌صورت موج و حباب

هان تا نشود حباب یا موج حجاب

بر بحر که آن جمله سراب است، سراب

باز نمودن همان پیشین در مثالی دیگر: مه، ابر، باران، آبخیزی و دریا— همه، نمودهای گوناگون عنصری یگانه یعنی آب هستند. دریا — آغاز این زنجیر است، مه از آن برمی‌خیزد، پس از فشردگی به‌ابر بدل می‌گردد، ابر باران می‌بخشد، آب باران سیلی می‌آفریند که سرانجام به همان دریا می‌ریزد. همانندی با اندیشه‌ها و هستی مطلق نمایان است.

۳۴

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف مؤتلفند

از روی تعیّن همه با هم غیراند وز روی حقیقت‌همه عین الف‌اند

مثالی دیگر(که نمودار نشانداد‌های رباعی ۲۹ است): اندیشه‌ها، حروف گوناگون درگونه‌گونی آوا و رسم خویش هستند و هستی الف است که بی‌آن‌که شنیده و دیده شود در هر حرف هست.

۳۵

درمذهب اهل کشف وارباب خرد

ساری است احد در همه افراد عدد

زیرا که عدد گرچه برون است ز حد

هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

۳۶

تحصیل وجود هر عدد از احد است

تفصیل مراتب احد از عدد است

عارف که ز فیض قدسش مدد است

ربط حق و خلقش اینچنین معتقد است

مثالی دیگر: واحد آغاز همهٔ اعداد است که از روی هم‌گذاشتن آن‌به‌دست می‌آیند. اعداد نیز به‌نوبهٔ خود تفصیلی از احد و نمایانگر توان‌درونی و پنهان در احد هستند.

۳۷

معشوقه یکی است لیک بنهاده به‌پیش

از بهر نظاره صد هزار آینه بیش

در هر یک از آن آینه‌ها بنموده

برقدر صقالت و صفا صورت خویش

مثالی دیگر: چهره‌یی در یک زمان در آینه‌های بیشمار باز تابیده است. هر چه‌آینه پاک‌تر، بازتاب روشن‌تر.

در اینجا بخش فلسفی ناب پایان می‌گیرد و بخشی آغاز می‌گردد که جنبهٔ عملی بیشتری دارد.

۳۸

نا کرده طلسم هستی خویش خراب — ازگنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت وسراب است سخن — سیراب نشد کسی ز دریا به‌سراب

۳۹

از ساخت دل غبار کثرت رفتن — خوشتر که به هرزه دُر وحدت سفتن
مغرور سخن مشو که توحید خدای — واحد دیدن بود نه واحد گفتن

خاطر نشان می‌گردد که همهٔ نظریات پیش‌گفته با آن که سودمند بوده‌اند بازهم بسنده نیستند و ضرورت دارد که دگم‌های تصوف جامه عمل بپوشند. و بهتر از همه آن است که مقررات جزمی صوفیه طبق موازین فرقهٔ نقشبندیه باشد که خود جامی نیز از همان فرقه بوده است. سپس از محمدابن‌محمدالبخاری مشهور به نقشبند (۷۲۸ – ۷۹۱ هجری / ۱۳۲۷ – ۱۳۸۹ میلادی) ستایش می‌شود.[۵۷]

۴۰

در مسند فقر چون بینی شاهی — ز اسرار حقیقت به یقین آگاهی
گرنقش کنی به‌لوح دل صورت او — زان نقش به‌نقشبند یابی راهی

۴۱

سر غم عشق دردمندان دانند
نه خوش‌منشان و خود پسندان دانند
از نقش توان به سوی بی‌نقش شدن
وین نقش غریب نقشبندان دانند

۵۷. بنگرید: خزینة الاصفیاء، ج ۱، ص ۵۴۸ - ۵۵۱.

سپس راهنمایی می‌شود که چگونه باید خلاء درونی که طبق موازین فرقهٔ نقشبندیه برای اندیشه و مشاهده ضروری است، انگیخته شود.

۴۲

سررشتهٔ دولت ای برادر به کف آر
وین عمر گرامی به‌خسارت مگذار
دایم همه‌جا با همه کس در همه کار
می‌دار نهفته چشم دل جانب یار

پس از آن این اشارت است که چگونه باید با بنیادگذار فرقه ارتباطی معنوی داشت و در دل نقش او را نگاه داری کرد.

۴۳

ها غیب هویت آمد ای حرف شناس
وانفاس ترا بود برآن حرف اساس
باش آگه از آن حرف در امید و هراس
حرفی گفتم شگرف اگر داری پاس

[سپس] باز نمودن معنی عرفانی واژهٔ الله از روی نوشته کتاب شیخ ابو-الجناب نجم‌الدین کبری رسالهٔ فواتح الجمال است. ها اشاره‌یی است به ماهیت پوشیده پروردگار. هرزنده و جانداری هنگام دم برآوردن و دم فروکشیدن این آوا را برزبان می‌آورد. گذشته از این، ها بنیاد واژهٔ الله است، زیرا لام و الف تنها از اجزای تعریف و معین کننده هستند و تشدید برلام برای نیرومندتر ساختن معین-کننده است.[۵۸]

بدین‌سان باید شناخت که هردم برآوردن و دم فروکشیدن ادای واژه‌یی

۵۸. ذکری که جاری‌است بر نفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشان است، زیراکه دربرآمد و فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارت است به‌غیب هویت حق‌سبحانه گفته می‌شود. اگر خواهند و نخواهند وهمین حرفهاست که دراسم‌مبارك‌الله است و الف و لام ازبرای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه درآن تعریف.

است خدایی و بایستی با تمرین به آن مرزی رسید که هر دم برآوردن و دم فرو کشیدن کاری چون آداب نیایش گردد.

۴۴

خوش آن که دلت ز ذکر پر نور شود
در پرتو آن نفس تو مقهور شود
اندیشهٔ کثرت زمیان دور شود
ذاکر همه ذکر و ذکر مذکور شود

راهنمایی عملی داده شده است در این باره که چگونه باید ذکر کرد.

در پایان یک رباعی دیگر بی‌شرح و نیز رساله‌یی نه چندان بزرگ در این‌باره است که چگونه بایستی به‌ذکر پرداخت و این را جامی از زبان الکاشغری آموزگار معنوی‌خویش آورده است. این شیوه، همانا بر دل آوردن سخنان لااله الاالله است، نه بر زبان آوردن آن، و با نیایش «اندیشهٔ» عیسویان همانندی دارد؛ ضمناً با تفصیل اشاره شده است که کدام واژه را با کدام جای بدن باید درهم آمیخت.

رساله در همین‌جا به‌پایان می‌رسد. طرح رساله و قطعات کوچکی که از آن آورده‌ایم نشان می‌دهد که بایستی به‌این اثر در میان منابع مربوط به‌صوفیه که بر آن آگاهی داریم جایی شایسته داده شود.

البته تصوف جامی نه‌آن‌است که پیر ابوسعید ابن ابوالخیر یا دیگر پیروان آغازین تصوف چون ابراهیم‌ابن ادهم، رابعه، ذوالنون و یا جنید و دیگران داشته‌اند.

اما دوختن نگاه تنها بر تصوف آغازین که هنوز از ساخت فاضل‌مآبانه و طرحهای متافیزیکی دور بوده است، کاری خواهد بود نه چندان درست. بسیار محتمل است که هنگام‌بررسی دقیقتر آستر فلسفی‌تصوف روشن گردد که این‌بنا به‌یاری موادی دیگر برپاشده است وعقاید بسیار کهن خلقهای هند واروپایی ([مثلاً] نظریهٔ نور فیلسوفان یونان باستان) در زیر تأثیر نوافلاطونیان در طرحی موزون درآمده و بدین‌سان این پدیده نه در همه‌جای خود دارای شالوده‌یی ناب ازخویش است.

اما اگر در نظر داشته باشیم که جلال الدین رومی — بزرگترین سرایندهٔ

چکامه‌های عرفانی — آثار خود را نه بر تصوف کهن، بلکه برهمین شالوده بنیاد کرده بود، آنگاه روشن می‌گردد که کوششی که در راه مطالعهٔ این نظریات شده، بیهوده نبوده است.

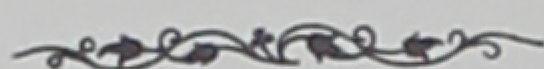
از دیوان جلال‌الدین [رومی] تاکنون تنها پارچه‌هایی نه چندان بزرگ چاپ شده است[۵۹] و از چاپ انتقادی مثنوی به هیچ روی نشانی نیست.[۶۰] اما تنها کسی باید به‌این کار شگرف آغاز کند که برای وی در فلسفهٔ تصوف دیگر جایی تاریک و نامفهوم باقی نمانده باشد. این کار سنگین باید انجام‌گیرد و چاپ متن شرح جامی بایستی یکی ازمراحل کوچک در راه اجرای این وظیفه باشد.

نگارنده که بر دیگر نسخه‌های خطی که در آغاز این نوشته به آنها اشاره شد دسترسی نداشت، بر آن نشد که تنها از روی یک نسخهٔ کتابخانهٔ همگانی [لنینگراد] که به راستی نسخهٔ بسیار و بسیار خوبی‌هم هست، متن آن را یکسره چاپ کند. گمان می کنم که‌باز نمودن شرح کوتاه‌آن برای همهٔ خاورشناسانی که به تصوف‌پرداخته‌اند، باید سودمند باشد و رباعیهای‌نیکویی که تا کنون یکسره پنهان مانده بودند، همهٔ دوستداران چکامه‌های فارسی را خشنود خواهند کرد. باید کاری راکه فعلا زمینه‌اش هست انجام دهیم، زیرا اگر اجرای وظیفهٔ فیلو-لوژی ایران را به‌پسان واگذاریم، آنگاه این دانش ممکن است دیر زمانی به‌ناچار در یک جا درجا زند.[۶۱]

59. Rozenzweig, Auswahl; Nicholson, *Selected poems*
(بسنجید با راهنمای بیبلیو گرافی، شمارهٔ ۸۲ - ه. ت.)

۶۰. (بنگرید: راهنمای بیبلیو گرافی، شمارهٔ ۷۳ و شماره‌های ۷۴ - ۸۲ - ه. ت).

۶۱. هنگامی‌که این نوشته در زیرچاپ بود، نگارنده در پرتو لطف یو. ن. مر که‌سپاسگذار او هستم نسخهٔ چاپ سنگی نظم‌السلسه ملااحمدوصلی راکه درتاشکنت در چاپخانهٔ غلام حسن‌عارف جانف در سال ۱۳۳۱ هجری/ ۱۳-۱۹۱۲ میلادی فراهم شده است، دریافت‌کرد. متن با دقتی بسیار و از روی یك نسخهٔ خطی بسیار کامل چاپ شده و به نگارنده امکان داده است جاهای بسیاری را که برایش ناروشن بود روشن سازد. البته اصلاحات مورد تردیدی نیز که از ویژگیهای ناشران شرقی است درآن‌هست، اما باید عموماً آن را چاپی بسیار نیك و در خورنگرش دانست.



ترجیع‌بند چغتایی از چکامه‌سرایی ناشناخته

ترجیع‌بند از آن شکلهایی است که چکامه‌سرایان پارسی زبان نسبتاً از آن کمتر کار گرفته‌اند. درست است که تقریباً هر شاعر بزرگ دارای چند ترجیع‌بند است، اما آنها در قیاس با غزل وقصیده که شمارهٔ آنها اگر هزار نباشد، یکصد هست، انگشت شماراند. دلیلش نیز آن است که چندبار تکرار بیتی معین، شاعر را بی‌اندازه محدود می‌کند. لازم می‌آید که بیت تکراری بطور طبیعی از بیتهای پیشین سرچشمه گرفته و ادامهٔ آن باشد و همین نکته دایرهٔ اندیشه‌یی را که می‌توان در چکامه نهاد بسیار تنگ می‌کند. فن و مهارت بزرگی در کار است تا این که چنین وظیفه‌یی انجام یابد. درعوض روشن گردیده است که این شکل برای نمایاندن تعلیمات صوفیه پیرامون وحدت الوجود بسیار مناسب است.

اندیشهٔ اصلی آن — تنها واقعیت داشتن هستی علت آغازین و این که همهٔ دیگر، هستی‌یی نسبی هستند — تقریباً در همهٔ رسالات همچون آهنگی اساسی طنین‌انداز است. چکامه‌سرا هنگام باز نمودن این اندیشه در بیت تکراری ترجیع‌بند در چهار چوب ترکیب معمولی پیام (رساله) صوفیه بر جای مانده و در عین حال از راه تکرار پرهیجان فرمول کوتاه اصلی، بهره‌یی بدیعی نیز می‌برده است. فعلاً شناختن نخستین سرایندهٔ چنین ترجیع بندی ناممکن است. باید کهنترین چکامه ازاین‌گونه را ترجیع‌بند ناصرخسرو[1] برشمریم که و. آ. ژوکوفسکی آن را چاپ کرده است.[2] ژوکوفسکی خاطر نشان کرده است که این اثر انگیزهٔ تقلیدهایی در ادبیات فارسی شده و سه مورد تقلید آن را آورده‌است. من نیز می‌توانم سه نمونهٔ دیگر آن را بیاورم: خواجوی کرمانی[3] (متوفی به‌سال ۷۵۳ هجری/۵۳ — ۱۳۵۲ میلادی) هاتف-

۱. اکنون برخی‌از پژوهشگران برتعلق داشتن این چکامه به ناصرخسرو تردید دارند ـ ه.ت.
۲. بنگرید: یادداشتهای شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روس، دورهٔ چهارم، صفحات ۳۸۶-۳۹۳. ۳. متن آن درچاپ سنگی معارف‌العوارف هست.

اصفهانی[۴] (متوفی به سال ۱۱۹۴ هجری/۸۴—۱۷۸۳ میلادی) و صوفی نامی نورعلیشاه[۵] (متوفی به سال ۱۲۱۵ هجری/ ۰۱—۱۸۰۰ میلادی).

چنین موفقیت این ترجیع‌بند در ایران این پیش‌بینی را محتمل کرده بود که در ادبیات ترک نیز باید اثری گذاشته باشد. اما در آثار سرایندگان کهنتر ترکی که من بر آنها آگاهی‌دارم هنوز شعری ندیده بودم که بتوان آن را تقلیدی از چکامهٔ گفته شدهٔ ناصرخسرو بدانیم. ترجیع بند خود ویژهٔ چغتایی که درمجموعهٔ بسیار پرارزش خطی موزهٔ آسیایی < Nov26<B 1809 (ورقهای ۱۰۳ ب — ۱۰۴ الف) است، این شکاف را پر می‌کند.[۶] متأسفانه نتوانستم سراینده این ترجیع‌بند را بشناسم و از این رو آوردن تاریخهای مربوط به او از توان من بیرون است. شکل کهن صیغهٔ امر غین — کین نمایشگر آن است که سرودن چکامه پیش از علیشیر نوایی بوده است. نسخهٔ خطی دارای تاریخ نیست اما به داوری از روی شکل ظاهر آن، تقریباً مربوط به‌آغاز سدهٔ نهم هجری است و بدین‌سان ما Terminus ante Quem به‌دست می‌آوریم که ناچار باید از همان نیز نتیجه‌گیری کنیم. من با آوردن متن و ترجمهٔ [روسی] این ترجیع‌بند در اینجا امیدوارم که باشد کارشناسان ترک‌شناسی بتوانند این مسأله را بازگشایند و نام سرایندهٔ آن را مشخص کنند. و برای من همچون بازتاب اثر پراهمیت چکامه‌سرایی پارسی تصوف بر زمینهٔ ترکی، مورد توجه است. ارتباط متقابل ادبیات ترکی و فارسی را هنوز نمی‌توان یکسره روشن شده دانست و چاپ این متن از همین نگاه برای من دلخواه است:[۷]

۴. متن در Browne, *Persian literature in modern times*, p.284 sq. چاپ شده‌است (تاریخ مرگ را که از قلم افتاده است، نگارنده از روی مجمع‌الفصحا، ج ۲، ص۵۶۷ آورده است). همین متن درکتاب غفارف، بخش۲، ص ۴۲۷-۴۲۲ و در خرابات ضیاء ج ۲، ص ۲۰۷ آمده‌است.

۵. چاپ نشده است، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی Nov. 95 (A1015) ورق ۷۹ الف. دربارهٔ مؤلف بنگرید: طرایق‌الحقایق، ج ۳، ص ۸۹ و *Malcolm*. IV, p. 151, n.1.

۶. نگارنده شرح کامل این نسخهٔ خطی را برای چاپ آماده کرده‌است و دراینجا به‌تفصیل به آن اشاره نمی‌کند. (کار مفصل ی. ا. برتلس در این باره در دست نیست — ه. ت).

۷. متن را با نگاهداری رسم الخط نسخهٔ خطی می‌آورم. تنها برخی نقطه‌ها و علامتها که مورد تردید نیستند بازسازی شده‌اند. اصلاحات محسوس‌تر درحواشی آمده‌اند. درترجمه، از شرح خودداری می‌کنم، زیرا برای کارشناس مفهوم این اثر باید روشن باشد و حتی کوتاهترین شرح نیز حجم نوشته را تقریباً دوبار بیشترخواهد کرد.

متن

ورق ۱۰۳ ب

۱. ساقیا جام می روان قیلغن

بیزنی بی‌نام و بی‌نشان قیلغن

قالمدی صبر و حددین آشتی خمار

باده گردان و کل‌فشان قیلغن

ناز وقتی ایمس نیازم اشیت

بیزنی وصلینککغا کامران قیلغن

قار یغان نرسمیزنی تنکری چون

بیر تبسم‌بیلا جوان قیلغن

یاسوجوک سوز بیلان کونکول[8] آلغن

یا جفا بیرلا قصد جان قیلغن

محو[9] ایتیب عقل لوحی‌نینک نقشین

عشق‌نینک غیبی‌نی عیان قیلغن

درد میز صبح و شام ایدر بو رمز

سن اکر فاش اکر نهان قیلغن

بولدی تحقیق بیزکا بومعنی

کر ایناناساناک امتحان قیلغن

کیم دل و دین وعقل و جان وجهان

جسم ایرور بارجا[10] جان ایرور جانان

۲. کل یوزین‌دین کوتاردی پردهٔ ناز

بولغن ای بلبل ایمدی پرده‌نواز

عقل حددین اشوردی عاقل‌لار

جان‌غا تیکدی بوفکر دور و دراز

۸. در نسخهٔ خطی: کونکوك. ۹. در نسخهٔ خطی: نحو.
۱۰. در نسخهٔ خطی: جان و پیش ازآن باد.

آه کیم اول نگار غمزه سی‌دین
قانی[11] بیر شیوه قاندادور بیر ناز
تاکونکول‌نی مسخر ایتسا تمام
یوسا تحقیق‌بیرلا نقش مجاز
سونجا تورلوک خیال و بیرمعنی
صد هزاران صدا و بیر آواز
بیرنی کورسانک مکرر ایکی دیمه
بیربیر اندیشه قیل بو سوزدا بیرآز[12]
مینک و بیر صورتی‌دور الف و الف
هر بیری صفردین بولور ممتاز
کل قیل اول صفر (نی)[13] مونا اصلاح
فرد بیل زوج‌نی سونا ایجاز
کر حقیقت رموزنی تانیسانک
یروکوک‌دین اشیتکاسن آواز
کیم‌دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۳. عشق‌نا که جمال کورکوزدی
تشنه‌لارکا زلال کور کوزدی
تا اوزین پرده‌دا نهان‌توتغای[14]
مونجا تورلوک خیال کورکوزدی
قیلمادی عینی‌نی عیان‌ایل کا
هر کنش کا[15] مثال کور کوزدی
مدعی‌لارغا مغلطه بیردی
زهر ییدوردی بال کورکوزدی

۱۱. در اصل قاتی بود که اصلاح شد.
۱۲. در نسخهٔ خطی: آواز.
۱۳. به‌گمان، از قلم افتاده است.
۱۴. در نسخهٔ خطی: تها بوبغای.
۱۵. در نسخهٔ خطی: کس کا.

کیم‌نی کیم‌سودی کیم کا کیم‌تیلادی
وصل‌نی لایزال کورکوزدی
جان سوراغی‌نی عقل‌دین[۱۶] سوردوم
هر زمان پر ملال کورکوزدی
آخر الامر عشق کوزکوی‌دا
منکا بیر اهل حال کورکوزدی
کیم دل و دین و عقل و جان‌وجهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۴. قطره‌نی بحردا نهان کورکین
بحرنی قطره‌دا عیان کورکین
مرکزی دین یراق ایمس نقطه
فهم قیلغن یکان‌یکان کورکین
از بتینک تیکرسنده سیرایتکین
اون[۱۷] سکیز مین[۱۸] بلک جهان کورکین
هر جهان ایجره جانقا بیر جلوه
کورمسنگ جلوه‌لارنی جان کورکین
عین نقطه کوروب بو دایره‌نی
نقطه‌دیک اوزنی در میان کورکین
شاه بازی که منجاییل تیلاتینک
اوز وجودنکدا آشیان کورکین
اوزونکا یارنی یقین بیلکین
اوز یقینینگ‌دا بی‌کمان کورکین
کیم‌دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۱۶. درنسخهٔ خطی: ودین ۱۷. در نسخهٔ خطی آن، که گمان نمی‌رود درست باشد.
۱۸. چنین‌است، ناهمخوان با وزن، به جای مینک.

۵. ساقیا دورنی مکرر قیل
تیلبه‌لارنینک[۱۹] دماغی نی پر قیل
ترا اول زلفنی کرشمه بیلا
نرسمیزنی ینا معطر قیل
حددین آشتی خمارمیز الله
آند ایجر بیزتا بولدی باور قیل
عشق لوحیندا جان رموزن اوقی
عقل‌نینگ دفتری‌نی ابتر قیل
اول یرینی قیلای دیسانک تسخیر
جان‌نی عود وکونکول‌نی مجمر قیل
ایمدی کم یار جلوه‌قیلدی جمال
سوزنی قوی ماجرانی کمتر قیل
وقتمیز خوش ترورکل ای مطرب
یا نه اول صوت‌نی مکرر قیل
کیم دل‌و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۶. آه کم آه قیلسا هم بولمس[۲۰]
صبر بیرلا بو غصه کم بولماس
قانی بیر محرمی کم انکلا ساسوز
درنی دریاغا تاشلاسام بولماس
بادشه‌لاردا ایل السوس کب در
بارجاسی محرم حرم بولماس
دُوست نی سو کونکول دا یا جان‌نی
بیر ورق‌دا ایکی رقم بولماس

۱۹. در نسخهٔ خطی: لانینگ.
۲۰. چنین است.

بیرنجا سوز که وصف‌دین تاش‌در
بی تیر[۲۱] ایردیم ولی قلم بولماس
عشق کویدوردی عقل خرمنی‌نی
رندلق کور که همتم بولماس
جان قلاغی‌بیلن کونکول تیلی‌دین
سن ایشیتکل[۲۲] که‌من دیسام‌بولماس
کیم دل و دین و عقل و جان‌و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۷. ینا بیر نجا سوز هوس قیلدوق
بارجا عالم‌نی هم‌نفس قیلدوق
آشکارا قیلیب کونکول دردین
یاردین وصل ملتمس قیلدوق
قولادوق محتسب نی مجلس دین
عیش‌نی شحنه و عسس قیلدوق
باش قویی تونکتاریب جرس‌دان‌نی
عشق زنارنی مرس قیلدوق
نوش‌دین نیش‌نی قبول ایتوک
قندنی طعمهٔ مکس قیلدوق
نی دیین کم نه کیجتی خلوت‌دا
هرنه کم بولدی دست‌رس قیلدوق
سیر قیلدوق حقایق ایجراسی
سوزکه بوییرکا یتتی بس قیلدوق
کیم‌دل و دین و عقل و جان وجهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

ترجمه : ۰۱ ساقیا جام می روان گردان و مارا بی‌نام و نشان کن. بردباری

۲۱. چنین است. **۲۲.** در نسخهٔ خطی: ایشیتلك.

دیگر نماند و خماری از حدگذشت، باده بگردان و گل بیفشان. زمان نازنیست، نیازم بشنو، مارا به‌وصلت کامران‌گردان. آنچه که ازما بخاطر خدا پیر شده است، با یک لبخند جوان کن. یا با سخنی شیرین دل‌ما به‌دست‌آر و یا یکسره با تندی جان ما برگیر. نقش‌لوح خرد را پاک کن و پوشیدگی عشق را آشکارنما. درد ما هر پگاه و هر بیگاه این رمز بوده است و تو آن رایا فاش ساز و یا پنهانش کن. به‌تحقیق این معنا بر ما روشن‌شده است و اگر باورت‌نیست بیازمای:

که‌دل‌ودین‌وعقل‌وجان‌وجهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۲. گل، پردهٔ ناز از رخسار برگرفت، اکنون ای بلبل تو پرده‌یی بنواز. خردمندان، خرد را از مرز خویش‌گذرانیدند، تا این که اندیشهٔ دور و دراز به‌جان رخنه کرد. آه هرجا که شیوه‌یی و هرجا که نازی است ازغمزهٔ همین نگار است. برای آن که همهٔ دل را مسخرکند، اینهمهٔ نقش مجازاست و یک معنی، صد هزاران صد است و یک آواز! اگر تو یک را مکرر بینی مگو که دوتاست و اندکی براین سخن بیندیش. هزار و یک هردو به‌صورت الف و الف[۲۳] هستند و تفاوت آنها تنها در صفر است. بدل کردن صفر به رقمی کامل— اصلاح است و جمع را فرد دانستن ایجاز. اگر بر رموز حقیقت دستیابی آنگاه آوای زمین و آسمان خواهی شنید:

که دل و دین وعقل وجان وجهان همه جسم‌اند وروح جانان است

۳. عشق به ناگه جمال خود بنمود و به‌تشنگان آب زلال نشان داد. برای آن که خویش را در پرده نهان کند، اینهمه خیالهای گوناگون نمایان کرد. ماهیت خود را برمردم عیان نکرد بلکه به‌هرکس نمونه‌یی از آن نشان داد. به‌مدعیان مسأله‌یی حل ناشدنی داد، وادار کرد که زهر بنوشند و آن را چون شهد نمود. برای کسی که دیگری را دوست داشت و کسی را می‌خواست، وصل را لایزال نشان داد. من از خرد سراغ جان را گرفتم و او هرزمان وی را پر ملال نشان داد.

۲۳. مقصود از الف نخست هزار عربی است و الف دوم نخستین حرف‌الفبا.ـم.

سرانجام مردی اهل حال عشق را در آینه به‌من نمایاند:

که دل و دین و عقل و جان و جهان   همه‌جسم‌اند و روح جانان است

۴. قطره‌یی را که در دریا نهان است بنگر، دریا را که در قطره عیان است ببین! نقطه از کانون خود دور نیست، فهم کن و همه را یگان یگان ببین! برگردخویش بنگر و هژده هزار ملک جهان را ببین! درهر جهان، جان را جلوه‌یی است، اگر جلوه را نمی‌بینی‌جان را تماشا کن! چون این دایره را همانند نقطه دیدی، خویش را چون نقطه در میان دایره تماشا کن! شاهبازی که این همه چشم به راهش بودی، آشیانش را در وجود خویش ببین! بدان که یار نزدیک تو است و بی‌گمان او را در نزدیک خویش تماشا کن!

که دل و دین و عقل و جان و جهان   همه جسم‌اند و روح‌جانان است

۵. ساقیا! دور را مکرر کن و مغز بی خردان به خود آر. با کرشمه زلف را بیارای و هر چه را که داریم دوباره معطر کن. سوگند به‌خدا باور کن که خماری ما از حد گذشت! در لوح عشق، رموز جان برخوان و دفتر عقل را رنگین‌تر ساز. اگر می‌گویی که «آن زمین راتسخیر می کنم» جان را عود و دل را مجمرساز. اکنون که یار جمالش را جلوه‌گر ساخته، سخن بگذار وگفتگو کمتر کن، هنگام ما خوش است، بیا مطرب دوباره سرودت مکرر کن.

که دل‌و‌دین و عقل و جان و جهان   همه جسم‌اند و روح جانان است

۶. آه، حتی آن که آهی هم کشد نیست و این غصه از صبر کاهش نمی‌یابد. کو محرمی که سخن بفهمد، نمی‌توانم مروارید را در دریا فرومانم. شاهان را مردمان و اقوام بسیار است، اما همه محرم حرم نیستند. دوست را در دل و یا در جان دوست‌بدار، دریک ورق‌دو نقش نمی‌تواندباشد. آنقدر سخن هست که‌در وصف نیاید، من آنهارا می‌نگاشتم اما قلمم نیست. عشق، خرمن خرد را سوخت، رندی را بنگر که همتم نیست. با گوش جان سخن دل بشنو، که من یارای گفتن آن ندارم:

که دل‌و دین و عقل و جان و جهان   همه جسم‌اند و روح‌جانان است

۰۷ بازچند سخن دیگر هوس کردیم و همهٔ عالم هم نفس. درد دل آشکار کردیم و وصل یار با التماس خواستیم. محتسب را ازجرگه راندیم، عیش را شحنه و عسس کردیم. جرسدان [ناقوس و زنگهایش] را وارونه گذاشتیم، زنار عشق را ریسمان کردیم. از نوش نیش پذیرفتیم، قند را خوراک مگس کردیم. چه‌گویم که درخلوت چه گذشت؟ هرچه باشد، همه چیز دسترس شد. به‌درون اسرار پنهان رخنه کردیم و همین که سخن به‌اینجا رسید، گپ تمام شد، زیرا:

که دل و دین وعقل وجان وجهان   همه‌جسم‌اندو روح‌جانان است[۲۴]

۲۴. بایداین‌را نیز بگویم که من ترجیع بند ناصرخسرو رایکسره سرمشق‌این‌چکامه نمی‌شمارم. ناصرخسرو برای من‌تنهااهمیت قافله‌سالار را دارد. تردیدی نیست‌که انگیزهٔ پرداختن این چکامه یکی‌از تقلیدهای پسین اثر ناصرخسرو بوده است. از جمله‌بسیار احتمال دارد که سرمشق این چکامه، ترجیع‌بند فخرالدین عراقی همدانی (متوفی به‌سال ۶۸۸ هجری) بوده‌است. همهٔ بخش عاشقانه همانا لمعات اوست به‌گونه‌یی دیگر و نمادهای عددی و هندسی آن از مکتب صدرالدین قونوی‌سرچشمه گرفته‌اندکه‌کوشش خود را وقف‌شرح آثارابن‌العربی و ازجمله فصوص‌الحکم مشهور او کرده بود (مقابله شود با:
(Brown, *Persian literature under Tartar Dominion* p. 127.
عراقی در محضر درس صدرالدین در قونیه بوده و همهٔ اصطلاحات ویژه‌یی را که ما در این ترجیع‌بند می‌بینیم از اوگرفته است. بدین‌سان این اندیشه‌ها را در میانهٔ سدهٔ سیزدهم میلادی بر زمینه‌یی ترکی جای داده بودند.



چکامه‌های ملامحسن فیض کاشانی

۱

بررسی و پژوهش پیرامون ادبیات پارسی تاکنون بسیار کم مایه بوده است. هرچند نوشته‌های کلی بسیار و حتی ویژه‌نامه‌هایی دربارهٔ برخی از مؤلفان در دست داریم، اما فعلاً تنها خطوط اصلی نگارش تاریخ علمی ادبیات پارسی برای آینده معین‌شده‌است. تاکنون‌حتی بازکاوی جامع‌آثار یکی از مؤلفان نیز در دست‌نیست. اما اگر در باره دوران کلاسیک — سده‌های دهم - پانزدهم میلادی — تا اندازه‌یی کاری انجام‌گرفته و از روی آن کارها می‌توان تصوراتی در بارهٔ آن دوران داشت، در بارهٔ ادبیات پارسی پس از آن دوران بایدگفت که تقریباً هیچ کاری پیرامون آن انجام نگرفته است.

این امیدواری بود که چهارمین و آخرین جلد تاریخ ادبیات ایران اثر ا. براون بر این دوران تاریک، روشنایی بیندازد، اما جلد چهارم از چاپ برآمد و آرزوها برآورده نشد. این جلد دورانی بس بزرگ — سالهای ۱۵۰۰ — ۱۹۲٤ میلادی — یعنی بیش از چهار سده را در بر می‌گیرد و ضمناً مؤلف کوشیده‌است به اندازهٔ امکان، همهٔ رشته‌های ادبیات یعنی نظم و نثر و الهیات و علوم و مطبوعات و ... را در این کتاب در آورد. شگفتی‌آور نیست که با چنین مطالبی‌گسترده، سهم بسیاری از مؤلفان تنها اشاره‌یی در این کتاب شده است.

توصیف ژرف و جامعی از این دوران، کاری است بس دشوار. در تذکره‌ها نام هزارها نویسنده و چکامه‌سرا آمده است که همه از این دوران هستند. برای این که این نامها، بی‌رنگ و اشباحی بی‌جان نمانند و در برابر ما مردمانی زنده باشند، اطلاعات بریده بریده‌یی که ادبیات شناسان خاور زمین در اختیار ماگذاشته‌اند بسنده نیست. باید به‌بررسی وپژوهشی‌مستقیم در تألیفات مؤلفان این دوران دست یازید.

با آن‌که در ایران پس از سدهٔ شانزدهم میلادی اوضاع برای نگاهداری آثار ادبی مساعد نبوده، باز هم بسیاری از تألیفات آنها تا روزگار ما رسیده است. تقریباً در هر کتابخانه‌یی که دارای نسخه‌های خطی خاوری است، دهها جلد از آثار مؤلفان‌این دوران هست. اما آنها بسیار اندک مورد پژوهش قرارگرفته‌اند و روشن است که یک نفر به‌تنهایی توان و یارای این کار ندارد. وظیفه‌یی را که ادوارد براون در برابر خویش نهاده بود، برای یک پژوهشگر انجام‌ناشدنی است. دانش او در هر مرزی باشد، باز هم بیش از یک شرح و بررسی شتاب‌آمیز از این کار ثمری به‌دست نخواهد آمد. چنین کاری ناچار دارای همهٔ نشانهای تذکره خواهد بود و ارزش علمی آن هیچگاه چندان زیاد نخواهد شد. تنها از راه آفرینش ویژه‌نامه‌هایی در بارهٔ مؤلفان گوناگون و تنها از راه‌گردآوری مطالب از همهٔ کتابخانه‌های قابل دسترس است که می‌توان کار دشوار روشن ساختن این دوران را پیش برد.

ممکن است در مخالفت گفته شود که‌سرانجام پی‌آمد این کار، کوششی را که صرف آن شده است توجیه نمی کند. بیشتر ایرانشناسان چنین می‌شمارند که ادبیات ایران پس از دوران کلاسیک تقریباً کار با ارزشی نداشته و همهٔ آثار دوران نوین تنها ترنم و یا تقلیدی از مؤلفان کهن است. اماگمان نمی‌رود که چنین باشد. البته هنگام یک بررسی شتاب‌آمیز، باید پیش از همه ویژگی نا مستقل‌بودن ادبیات این دوران به‌چشم‌بخورد. اما پژوهشی ژرفتر نشان می دهد که کار اینچنین نومید کننده‌هم نیست. در اینجا نیز می‌توانیم‌گروهی از مؤلفان بسیار شایستهٔ نگرش و خودویژه را بیابیم، که غالباً توانسته‌اند حتی اگر ازلحاظ ظاهر هم باشد، کاری نو وتازه بیاورند.

این نوشتهٔ من در بارهٔ یکی از این‌چکامه‌سرایان یعنی ملامحسن‌فیض است. بکر بودن و صراحت چکامه‌های وی نمی‌تواند نگاه دوستداران شعر فارسی را به‌خود ندوزد. اما ظاهراً تا کنون هیچیک از ایرانشناسان به‌علل‌گوناگونی که در بارهٔ آن باید پسان سخن‌گوییم و شگفت‌آور هم نیست، به‌آن توجه نکرده است.[1]

۱. در ادبیات اروپا تنها در اثر ادوارد براون، بنگرید:
Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 250, 359, 377, 407-408, 411, 426-427, 432-436
دربارهٔ ملامحسن اطلاعاتی نسبتاً به تفصیل‌آمده است. با آن که براون بسیار از او یاد کرده، اما ویژگی‌چکامه‌های او را نیاورده و تنها به اشاره به‌رضاقلیخان که اطلاعاتی در
←

۲

محمدابن‌مرتضی، مشهور به ملامحسن فیض پسر عالم برجسته کاشان که صاحب کتابخانهٔ سرشاری نیز بوده است، در حدود سال ۱۰۰۶ هجری/ ۹۸ — ۱۵۹۷ میلادی[۲] دیده به‌جهان‌گشود. ظاهراً همهٔ خانواده او توجهی زنده به‌ادبیات و علوم الهی داشته‌اند، زیرا مؤلف روضات الجنات نام چند تن از خاندان او را می‌آورد که در علم و ادب دست داشته‌اند.[۳]

ملامحسن در شیراز در محضر سید مجید بحرینی که آوازه‌یی بسیار داشت، دانش الهیات فرا گرفت. در قصص‌العلماء گفته می‌شود که پدرش از این که پسر بر آن بوده که خانهٔ زادگاه را ترک کند و به‌شیراز رود، ناخرسند بوده و تنها هنگامی با آن موافقت کرده که فال او با قرآن و اشعار منسوب به‌علی‌ابن‌ابی‌طالب، نیک بر آمده[۴] است.

در قصص‌العلماء مسافرت او در سال ۱۰۶۵ هجری/ ۵۵ — ۱۶۵۴ میلادی آمده‌است، اما چنان که ادوارد براون به‌راستی‌نشان داده است، گمان نمی‌رود که این گفته درست باشد، زیرا در چنین صورتی وی در آن هنگام شصت ساله بوده است. سفر شیراز برای ملامحسن پی‌آمدهایی داشت — وی در آنجا با ملاصدرا فیلسوف پر-آوازه آشنا شد و از پیروان آتشین اوگردید. از روی اخباری که تا روزگار ما رسیده، دشوار است که داوری کنیم مناسبات شاگرد و استاد چگونه بوده است. درهرصورت، ملاصدرا بی‌شک به‌ملامحسن محبت یافت، زیرا پس از آن محسن دختر وی را به

→

بارهٔ دیوان ملامحسن دارد، بسنده کرده است. همهٔ اشارات براون بیشتر درحد تعیین ویژگیهای‌عمدهٔ زندگینامه اووتوصیف کارهایش درالهیات است. دربارهٔ ملامحسن چندسخن نیز درفهرست چ. ریو هست:(Rieu, *Catalogue*, II, 829^b XIV; II, 845^a, III, 1095^a). درفهرست درن نیز یادآوری بسیار کوتاهی‌از وی شده‌است (Dorn, *Catalogue*, No 469). از منابع خاوری، من از آنهایی‌که براون یادآوری‌کرده است (بنگرید: روضات‌الجنات، قصص‌العلماء)، بهره برده‌ام. گذشته از این می‌توان در آثار مشهور رضا قلیخان، مجمع‌الفصحاء، ج۲، ص۲۵ و ریاض‌العارفین، ص ۲۲۵ اطلاعاتی دربارهٔ او یافت. شرح کوتاهی‌نیز درآتشکده، ص۲۳۶ هست (بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش۹۳-۹۴-ه.ت.)

۲. روضات الجنات، ص ۵۴۲.   ۳. پیشین.

۴. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, p. 433

زنی گرفت و داماد او شد. ظاهراً صدرا برای شاگرد خویش غمخواری بسیاری کرده و او را در کارهای ادبی تشویق کرده است. دست کم ما می‌بینیم که تخلص فیض را نه‌این که خود شاعر بلکه استادش برای او برگزیده است.[5]

منابع در بارهٔ زندگی پسین ملامحسن تقریباً مهر خاموشی برلب دارند. این زندگی از دید رخدادهای بیرونی چندان سرشار نبوده است — طبق داوری از روی نوشته زندگینامه‌نویسان، اومردی بوده که یکسره ازجهان دست کشیده وداوریهایش در بارهٔ جهان‌گاهی تا مرز زودباوری می‌رسیده است.[6]

بنا برنوشتهٔ منابع، ملامحسن بیش‌از دویست رساله پیرامون مسائل گوناگون الهیات و اخلاق نگاشته که ضمناً در میان آنها یک رشته کارهای بزرگ نیز هست که هر یک در چند مجلد بوده‌اند. در **قصص العلماء** در بارهٔ شصت‌ونه رساله او اطلاعات کاملتری آمده و به‌عنوان، محتوا و تاریخ نگارش و حجم تقریبی آن اشاره شده است. در **روضات الجنات** نیز که شرح برخی از آثار او آمده، این اطلاعات کاملتر شده است. هیچ مسأله‌یی از علوم اسلامی نیست، که ملامحسن پیرامون آن بیش و کم نظری اساسی ابراز نکرده باشد.

یادآوری این نکته جالب است که در این فهرست آثار گوناگونی هست که هدف اصلی آنها همانا گسترش دانش الهیات است. ملامحسن با یکجا کردن چند متن قرآنی وحدیث بـرای نمایانگر ساختن یکی ازموازین اصلی اسلام، ترجمهٔ آنها را نیز به فارسی می‌آورد و با زبانی ساده وطبیعی که برای توده مردم قابل فهم است، شرحی بر آنها می‌دهد. یکی از آثـار او — **شرح‌الصدر**— ویژهٔ زندگینامهٔ اوست.[7]

روشن است که ملامحسن با چنین فعالیتی دیگر وقتی برای شرکت در

۵. درست بدان‌گونه که برای داماد دیگرش عبدالرزاق لاهیجی مؤلف **گوهرمراد** غمخواری می‌کرده‌است(بنگرید: Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society,* No 1116_1117). او تخلص شاعری فیاض را برگزیده بود (بنگرید: **روضات‌الجنات**، ص ۵۸۴).

۶. در **قصص‌العلماء** (جلد۲، ص ۱۱۵) گفته می‌شودکه روزی ملامحسن به‌بازار رفته بود و در آنجا کارد خود را جای گذاشت. پس از یکسال ناگهان آن را به‌یادآورد و برآن شد که به‌جستجویش رود. خانگیان با او مخالفت کردند و گفتند که حتماً دیر زمانی است کارد در آنجا نیست، زیراآن را بایدکسی برداشته باشد. ملامحسن در خشم شد و گفت: «چگونه مردی مسلمان می‌تواند مال دیگری را بدون‌اجازت بردارد!».

7. Browne, *Persian literature in modern times,* p, 432.

زندگی بیرونی نداشته و نمی‌توانسته است از زیباییهای آن بهره‌مند شود. ظاهراً نغمه و نوا یگانه لذتی بوده که وی نمی‌توانسته است از آن دست کشد. حکایت می‌کنند که بامدادان هنگامی که هوا گرگ و میش بود، برای نیایش به باغ خویش می‌رفت و ضمناً یکی از کنیزکان برای او شعر می‌خواند و او اشک می‌ریخت.[۸]

این داستان را نیز می‌شد همانند خبر فتوای او دربارهٔ صواب بودن ترانه‌خوانی[۹] از افسانه‌هایی برشمرد که در قصص‌العلماء فراوان است. اما در روضات‌الجنات که بنیادی‌تر و معتبر است، تأییدی غیرمستقیم براین گفته می‌بینیم و در این کتاب این خبر هست که شیخی به‌نام علی‌الشهیدی‌العاملی در رسالهٔ خود درباره گناه بودن ترانه‌خوانی[۱۰] با وی سخت به‌مجادله برخاسته بوده است.[۸] الشهیدی دردفاع از نگرش خود او را متهم به‌ادعاهای گوناگون نادرست و اندیشه‌های دروغینی کرد که ازآنها بوی کفر می‌آید.[۱۱] این خبر، احتمالی بیشتر به‌داستان قصص‌العلماء می‌دهد که هنگام بررسی آثار منظوم محسن باز هم افزایش می‌یابد.

آثار منظوم ملامحسن به‌اندازهٔ کارهای علمی او سرشار نبوده است، اما چکامه‌های او یکسره غزل است. رضاقلیخان می‌نویسد که دیوان او شش یا هفت هزار بیت دارد.[۱۲] بی‌شک این رقم تا اندازه‌یی اغراق‌آمیز است، زیرا دیوان او که تا روزگار ما رسیده است، رویهمرفته در حدود سه‌هزار و پانصد بیت دارد. اما اگر از روی این نکته داوری کنیم که در روضات‌الجنات چکامه‌هایی می‌بینیم که در دیوان او نیست، می‌توان چنین پنداشت که دیوان در شکل کنونی خود به‌هیچ روی کامل نیست و پیشترگسترده‌تر بوده است.

ملامحسن تا دم مرگ نیز از فعالیت ادبی دست نکشید. واپسین اثر او دارای تاریخ ۱۰۹۰ هجری/ ۸۰ — ۱۶۷۹ میلادی است[۱۳] که در عین‌حال سال مرگ او نیز هست.[۱۴]

۸. قصص‌العلماء، جلد۲، ص ۱۱۵. ۹. همانجا.

۱۰. فی‌تحریم‌الغنا (روضات‌الجنات، ص۵۴۳). ۱۱. التی‌تفوح‌منها‌رائحة‌الکفر، همانجا.

۱۲. مجمع‌الفصحاء، جلد ۲، ص ۲۵؛ ریاض‌العارفین، ص ۲۲۵.

۱۳. کتاب حقایق فی‌اسرارالدین، روضات‌الجنات، ص ۵۴۶.

۱۴. آرامگاه او در کاشان تا امروز نیز ازحرمتی‌بزرگ برخوردار و زیارتگاه است (بنگرید: روضة‌الجنات، ص ۵۴۲).

۳

اما با آن که ملامحسن یازده فراوانی داشت، ظاهراً آثارش که تا روزگار ما رسیده، بسیار محدود است. دست کم در گنجینه های کتابهای اروپا، نسخه های خطی آثار او بسیار اندك اند که در عین حال اشارهٔ غیرمستقیمی است به‌گسترش اندك این آثار در خاور زمین.[۱۵]

با آن که دیوان او در بمبئی در سال ۱۳۰۰ هجری/ ۸ — ۱۸۸۲ میلادی با چاپ سنگی چاپ شده است، من تنها بردو نسخه خطی آن آگاهی دارم که یکی در موزهٔ آسیایی است و دیگری در کتابخانهٔ همگانی دولتی.[۱۶]

۱۵. به بخشی از نسخه‌های خطی آثار او که تا روزگار ما رسیده، در کتاب ادوارد براون و فهرست چ. ریو اشاره شده‌است. چهار رساله او را نیزکه نسخه‌های خطی آنها درموزهٔ آسیایی نگاهداری می‌شود باید به‌آنها بیفزاییم. آنها در مجموعهٔ نسخ خطی (276c(A99 (۱۲ × ۱۹ سانتیمتر، دوازده سطر در صفحه) و در این صفحات‌اند:
الف. ورقهای ۱ الف ـ ۴۶ ب ترجمة الشریعة، از روی فهرست قصص العلماء، ش ۵۰.
ب. ورقهای ۴۷ ب ـ ۷۵ الف ترجمة الصلوة (۱۰۴۳ هجری) از روی فهرست، ش۴۰.
ج. ورقهای ۷۶ ب ـ ۹۲ الف مفتاح الخیر، از روی فهرست، ش ۱۱.
د. ورقهای ۹۳ ب ـ ۱۱۰ ب ترجمة الطهارة، از روی فهرست،ش ۴۲.
نگارش همهٔ نسخهٔ خطی به دست یك نفر و باخط بسیارزیبا و دقیق نسخ است. در ورق ۹۲ الف نوشته شده است:

به انجام آمد کتاب مفتاح الخیر در شهر محرم الحرام و تاریخ اتمام آمد ملفوظ شهر محرم الحرام و الحمدلله اولاً و آخراً وکتبته من نسخة المصنف ره العبد المذهب ابن ابی الحسن الخلخالی محمدعلی فی بلدة کاشان سنه ۱۰۷۱.

۱۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <A 41> (No 211d) کتاب نفیس کوچکی است (۶ × ۹/۵ سانتیمتر، ۱۰۴ ورق، ۹ سطر در هرصفحه) در جلدی بسیار مرغوب، با خط بسیار ریز شکسته و بی نقطه. متن در آن به‌خوبی آمده، اما خواندنش با دشواری بسیار است. محتوای آن چنین است:

ورق ۱ ب: قصیده‌هایی با مضمون مذهبی بدون ترتیب قافیه، بامطلع:

چه‌سان گویم ثنای حق تعالی　　　نیم چون من سزای حق تعالی

ورق ۱۴ ب : غزلهایی با ترتیب قافیه، با مطلع:

ای که درین خاکدان جان‌جهانی‌مرا　　　چون بروم زین‌سرا باغ وجنانی‌مرا

ورق ۹۷ الف: واپسین‌غزل با حرف ی:

دل و جانم اسیر غم تاکی　　　خستهٔ محنت والم تاکی

ورق ۹۷ ب : رباعیات بامطلع:

←

یافتن سبب فراموش‌شدن سریع این مؤلف بسیار برجسته که شایستهٔ نگرشی است بس بزرگ، دشوار نیست. این سبب در دشمنی سخت بیشتر علما با او نهفته است. دستاویز ظاهری این دشمنی پیش از همه‌گرایش ملامحسن به‌تصوف بود که در آن دوران از جانب فقیهان مورد پیگردی سخت قرار داشت. شیخ یوسف ابن احمدالبحرینی[17] مؤلف زندگینامهٔ لؤلؤالبحرین می‌گوید که ملامحسن به‌تصوف گرایش داشت و نظریه وحدت الوجود را پذیرفته بود. و اما چون ایرانیان همواره شوق و هوس فراوانی به‌تصوف داشته‌اند و در شوق و هوس خویش به‌آیین تصوف بسیار پیش می‌رفتند، از این رو تألیفات ملامحسن گسترشی وسیع یافت و خود او پر-آوازه‌گشت. [البحرینی] می‌گوید آوازهٔ وی را تلاش ملامحمدباقرمجلسی مشهور (متوفی به‌سال ۱۱۱۱ هجری/ ۷۰ — ۱۶۹۹ میلادی)[18] پایان داد.

از اینجا چنین برمی‌آید که علماء با همهٔ نیروی خودکوشیده‌اند تا از گسترش تألیفات ملامحسن پیشگیری کنند. در این صورت بخوبی روشن می‌گردد که چرا آثار او از نوادر است. نفوذ علماء در آن دیار همیشه یکی از مهمترین عوامل

→

با من بودی منت نمی‌دانستم   یا من بودی منت نمی‌دانستم

(بنگرید: پسین). شمارهٔ رباعیها ۴۱ است و ترتیب معینی ندارند.

ورق ۱۵۱ ب: پایان ونوشتهٔ نساخ است:

به تاریخ بیست ونهم شهر شوال المکرم (Sic) || سنهٔ ۱۰۹۵ در محاضرهٔ علیم احمدخان || به‌اتمام رسید دیوان ملامحسن کاشی || علیه‌الرحمة ابن محمد رفیع موسی... عفوه من‌حرا || م.

پایان این نوشته ساییده شده و تقریباً خوانده نمی‌شود.

شرح نسخهٔ کتابخانهٔ همگانی دولتی درفهرست درن آمده است، بنگرید: Dorn, Catalogue, No CDLXIX. بر شرح درن تنها اندکی می‌افزایم. این نسخهٔ خطی ۲۰ × ۱۴ سانتیمتر، با ۱۰۵ ورق و درهر صفحه ۲۳ بیت دارد وضمناً تقسیم‌بندی دیوان بدان‌گونه‌است‌که در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است. اما خود دیوان در ورق ۶۹ ب به‌پایان می‌رسد وپس‌از آن افزودگیهایی به‌شکل غزل می‌آیدکه ترتیب قافیه‌در آنها رعایت نشده و عنوان وله بر آنها داده شده است. پاره‌یی از این غزلها در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی نیست. در پایان نوشته شده‌است:

تمت‌الرساله از گفتار فیض به‌تاریخ یوم چهارشنبه ۱۸ شهر ربیع‌الاول‌سنه ۱۰۹۶.

۱۷. روضات‌الجنات.

۱۸. دربارهٔ او بنگرید: Browne, *Persian litrature in modern times*, pp. 409_410

زندگی سیاسی بوده و کارهای بسیاری به‌ارادهٔ آنها وابستگی داشته است. احتمالاً شوق و هوس به‌تصوف یگانه بزهی نبوده که از گناهان این مؤلف برشمرده‌اند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که متهم کنندگان از اینهم‌گام فراتر نهاده و او را به زندیق و کفر متهم کرده‌اند. در منابع اشارهٔ صریحی به این کار نیست اما از یک داستان قصص‌الانبیاء می‌توان با احتمالی بسیار چنین نتیجه‌گیری کرد.

حکایت می کنند که آخوندی به‌نام ملامهدی نراقی، ملامحسن را بزودی پس از مرگش در خواب دید و ملامحسن به‌او گفت:

> آنچه‌گویند مردمان در حق من پس من از آن بری می‌باشم از عقاید فاسدهٔ باطله.[19]

چنین باید پنداشت که تصورات وابسته به‌نظریات الحادآمیز و تئوریهای پرمخاطرهٔ ملامحسن درایران‌گسترشی وسیع داشته‌است (ودر صورتی که صاحبنظرانی معتبر چون مجلسی دراین‌گسترش‌دست داشته‌اند، جز این‌هم نمی‌توانسته‌باشد). زندگینامه‌نویسان [ملامحسن] بسیار می کوشند که او را تبرئه و روسفید کنند. در روضات‌الجنات چند صفحه در بارهٔ مسأله تعلق او به‌صوفیه است و سرانجام چنین نتیجه‌گیری می‌شود که وی به‌صوفیان هیچ‌گونه وابستگی نمی‌توانسته داشته باشد. و برعکس‌او همواره دشمن‌سرسخت تصوف بوده است. اما‌هنگام بازکاوی موشکافانهٔ دلایل این مأخذ باید بگوییم که نمی‌توان نتیجه‌گیریهای آن را بی‌چون و چرا پذیرفت. در اینجا سهم Pia fraus «دروغ مصلحت‌آمیز» بسیار است وکوشیده‌اند مردی که همه می‌دانسته‌اند بسیار برجسته بوده است، در پناه‌گرفته شود.

می کوشیم تا به‌این مسأله برسیم. دلیلهای اصلی «روضات‌الجنات همانا ارتباط ملامحسن با ملاصدراست که‌گویا همواره مخالف تصوف بوده است و نیز چند نقل قول ازسخنان خود اوکه ازمیان آنها مهمترینش این است:[20]

> و در میان مردمان، آنانی نیز باشند که به گمان خود، در تصوف به‌وحدت تأله‌با پروردگار رسیده‌اند ومی‌توانندآنچه راکه خواهند بایک توجه اندیشهٔ خود، بکنند، و بر نیایش آنان درملکوت‌گوش می‌دارند و

۱۹. قصص العلماء، ج ۲، ص ۱۱۱.
۲۰. ازکتاب کلمات‌الطریقة، روضات‌الجنات، ص۵۴۷.

برزاری آنان از جبروت پاسخ می‌آید. آنان خویش را شیخ و درویش می‌نامند و در نتیجه خلق گمراه می کنند. اما اینان در این کردار از هر مرزی پای فراتر می‌نهند و دیگران را نیز به‌این کار بر می‌انگیزانند. برخی از آنان در ادعای خویش از مرز توانایی بشر می‌گذرند وگروهی در نتیجهٔ این کار به‌تیره‌روزی و نادانی در می‌غلتند. آنان در بارهٔ رؤیاها و خوابهای خویش سخن می‌گویند و در میان خلایق شبهه و تردید پدید می‌آرند. غالباً می‌توان چنین سخنانی از آنان شنید که: «من دیشب سلطان روم بکشتم، ملک عراق مسخر کردم، سلطان هند را گریزاندم و سپاه کفار درهم شکستم...» یا این که: «فلانی را از میان برداشتم» — که شیخ رقیب خویش را در نظر دارند، یا: «من فلانی را کشتم» — که مردی را در نظر دارند که به‌توانایی آنان باور ندارد و از دیدگاه آنان کفر می‌گویند. تو غالباً می‌بینی که چگونه آنان در غرفه‌یی تاریک نشسته‌اند که در آنجا می‌بایست چراغی روشن باشد. چله می‌نشینند و چنین می‌نمایانند که‌گویا روزه دارند، گوشت نمی‌خورند و نمی‌خسبند. گاهی آنان سوره‌یی را مکرر می‌آورند و چنین می‌نمایانند که با این کار دین یکی از مؤمنان را ادا می کنند و یا نیاز یکی از برادران را برمی‌آورند. آنان غالباً می‌گویند که قوم اجنه را به‌اطاعت در آورده و از این رهگذر برای خویش یا برای مردی‌دیگرجایی درجنت ذخیره کرده‌اند... درمیان آنان مردمانی باشند که خویش را «اهل ذکر و اهل تصوف نامند». آنان مدعی‌اند که از تصنع و اجبار برکناراند. آنان جامه‌یی ژنده برتن دارند، گرد می‌نشینند، وردهایی می‌سازندواشعاری می‌خوانند، سخن‌پردازی می کنند و راهی بـه‌دانش و معرفت ندارند. آنان شیون و نوحه‌یی ساخته‌اند، رقصی پرداخته‌اند، کف می‌زنند و پای می کوبند، آشفته می‌گردند و کارهایی تازه دارند و سنت رعایت نمی‌کنند. نعره بر می کشند، آنهم نعره‌یی نومیدانه. آنان از ناکامی شکوه دارند، پروردگار را به‌یاری می‌طلبند و یابا شماسخن می‌گویند؟ اما در حقیقت، توجه خـدا از راه شنیدن نیست، نعره‌هـایتان را فرو خورید! آیا شما برای کسی فریاد می کشید که از شما دور است و یا می‌خواهید خفته‌یی

را بیدار کنید؟... هستند مردمانی که مدعی‌اند که آن‌را که در برابرش سر فرود می‌آورند، معرفت و مشاهده می کنند و می‌گویند که از المقام المحمود فراتر رفته‌اند و پیوسته در مشاهده‌اند. اما از این‌همه، جز نام چیزی نمی‌دانند. آنان تنها سخنانی نامفهوم فرا گرفته‌اند و آن سخنان در برابر اغنیا به‌تکرار می‌گویند، چنان که‌گویی وحی و الهامی از آسمان باشد. آنان برهمهٔ بندگان خدا با دیدهٔ تحقیر می‌نگرند و دربارهٔ آنها می‌گویند که اجراء معتبون (اجیرانی در عتاب)اند،[۲۱] علماء را می‌گویند که «با حدیث، خود را از الله پنهان کرده‌اند». اما بر خویشتن چنان کراماتی نسبت می‌دهند که نزدیکترین پیامبر نیز مدعی آنها نیست وگویا کسی را دانش و کرداری بهتر از آنان نباشد! از هر سو مردم نادان بیش از زائران مکه نزد وی آیند، برگردش حلقه زنند و سخنانش‌گوش دارند. گاهی در برابر او چهره بر زمین نهند و چنان می‌نماید که در برابرش سجده می کنند، دستانش می‌بوسند و بر پایش می‌افتند. او به‌اینان رخصت شهوترانی و اجازت کارهای حرام دهد. وی طعام خورد و آنان نیز با وی باشند چون جانوران؛ و در اندیشه نباشد که حرام است یاحلال. وی شیرینی آنان می‌چشد و ایمان خویش و ایمان آنان تباه می‌سازد...[۲۲]

سپس قطعه‌یی از رسالهٔ او الانصاف می‌آید که آن را در پایان زندگی نگاشته و در آن از همهٔ‌گمراهیهای جوانی توبه می کند و پوزش می‌طلبد. او درباره خودش می‌گوید که‌پس‌از فراگرفتن فقه و یافتن استقلال کامل، برآن شد که به‌اسرار دین پی‌ببرد. اما دریافت که عقل او یارای راه یافتن به آن را ندارد و روحش اقناع نشد. پس او به مطالعه آثار متکلمین‌ومتفلسفین و مؤلفان صوفیه پرداخت و حتی خودش نیز به‌نگارش کتب و رسالاتی به‌سبک آنان آغازید، اما در این کار به مفهوم رخنه نکرد و تنها به‌واژه‌پردازی و سخن سرایی بیرونی خرسند

۲۱. عبارت اجراء معتبون برای نگارنده چندان روشن نیست.
۲۲. چون به متن اصلی دسترسی نبود، متنی که ی. ا. برتلس ترجمه کرده بود، به‌فارسی گردانیده شد. ـ م.

بود. اما این نیز دردش درمان نکرد و برعکس برای روحش بیمناک شد، زیرا چنین به‌نظرش رسید که او یکسره به‌تعلیمات آنان [صوفیان] پیوسته، در حالی که به‌راستی همهٔ مخاطرات آن را می‌دیده است. پس صوفیان‌را لعنت کرد و از آنان روی برتافت.

سرانجام نامهٔ باشندگان مشهد که به‌او نوشته بودند و در آن از وی خواسته بودند که در بارهٔ مردی به‌نام محمدعلی صوفی و کارهای وی نظر خویش بازگوید و پاسخ او به این پیام آمده است.[۲۳]

چنین به‌نظر می‌آید که پس از این نقل‌قولها دشوار بتوان شک داشت که ملامحسن از صوفیه بوده است. گمان نمی‌رود بتوان نظری کوبنده‌تر (اما منصفانه‌تر) از سخنان او در کلمات الطریقه آورد. اما بررسی چکامه‌های خود او این اطمینان را به‌نوسان در می‌آورد. چنان که این رباعی اوست که رضاقلیخان آورده است:[۲۴]

با من بودی منت نمی‌دانستم
یا من بودی منت نمی‌دانستم
چون من شدم از میان ترا دانستم
تا من بودی منت نمی‌دانستم

تردید برساخت صوفیانهٔ این رباعی ناممکن است. این یک شرح کاملاً نمایان نظریهٔ وحدت‌الوجود و آنهم در شکلی‌است بسیار آشکار. به‌پایان رسیدن مفهوم و تکامل این رباعی، رایی را که ملامحسن دربارهٔ خود زده و این که این اندیشه تنها تکرار ناآگاهانهٔ سخنان دیگری بوده است، یکسره رد می کند. نمونه‌یی دیگر، قانع‌کننده‌تر است. این نمونه، چکامه‌یی است که در «روضات‌الجنات» آمده (ص ۵۴۹) و در دیوان نیست:

ذرهٔ درد به آن[۲۵] مایهٔ درمان بردن
به زکوه حسنات است به میزان بردن

۲۳. نقل از رسالهٔ المقامات سیدالجزایری («روضات‌الجنات»، ص ۵۴۷).

۲۴. مجمع‌الفصحاء، ج۲، ص ۲۵؛ ملامحسن، دیوان، ص ۱۹۳ (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ورق ۹۷ب).

۲۵. از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۷۲الف، که افزودگی برمتن‌اصلی است، اصلاح شده‌است. در متن «روضات الجنات»، ذرهٔ در به‌همان آمده که بی‌معناست.

ایستادن نفسی نزد مسیحا، نفسی

به زصد سال نماز است به‌پایان بردن

یک طواف سر کوی ولی حق کردن

به‌زصد حج قبول است به دیوان بردن

تا توانی ز کسی بار گرانی برهان

به‌زصد ناقهٔ حمراست به‌قربان بردن

یک گرسنه به‌طعامی بنوازی روزی

به‌ز صوم رمضان است به شعبان بردن

یک جو[۲۶] از دوش مدین دین اگربرداری

به‌زصد خرمن طاعات به دیان بردن

به زآزادی صد بندهٔ فرمان بردار

حاجت مؤمن محتاج به احسان بردن

دست افتاده بگیری ز زمین برخیزد

به ز شب خیزی وشاباش زیاران بردن

نفس خود را شکنی تا که اسیر توشود

به‌ز اشکستن کفار و اسیران بردن

خواهی ارجان به سلامت ببری تن درده

طاعتشرا ندهی تن نتوانِ جان بردن

سر به‌تسلیم بنه هرچه بگوید بشنو

از خداوند اشارات ز تو فرمان بردن

دل به‌دست آرزصاحب دل وجان ازجان بخش

که‌گل‌تن نتوان فیض به‌جانان بردن

شالودهٔ این داستان بی‌شک دارای رنگی صوفیگرایانه است (بیتهای ۲ ــ ۳)، اما در اینجا به‌موضوع تازه‌یی نیز اشارت هست که‌اگر آن را در دیوان چکامه‌سرایان کلاسیک صوفیه جستجو کنیم، نتیجه‌یی نخواهد داد: دست شستن از بی‌تفاوتی که ویژهٔ صوفیان است و دعوت به کوششی فعال و یاری عملی به‌نزدیکان.

۲۶. جو از معیارهای وزن ایران و تقریباً برابر ۴۸ میلی گرم است.

اگر اشارهٔ «روضات‌الجنات» (ص ۵۴۰) را در این باره که غزالی محبوب‌ترین مؤلف برای ملامحسن بوده و کوشش وی در راه زنده کردن کتاب احیاءعلوم‌الدین بوده است، بر آن بیفزاییم بسیاری چیزها روشن خواهد شد. جستجوی آتشین حق که ملامحسن در زندگینامهٔ خود (مقابله شود با ص ۴۹۰) از آن سخن می‌گوید، برای او بی‌تأثیر نبوده است. راهنمایی آموزگاری چون ملاصدرا نمی‌توانسته است جستجوگر را به راهی درست هدایت نکند. ملامحسن با مهمترین ادبیات تصوف آشنایی یافت و تعلیمات فیلسوفانی‌چون غزالی و ابن‌العربی را فرا گرفت.[۲۷] اوچنان مکتبی از تصوف دید که در آن روزگار انحطاط فلسفهٔ تصوف و بدل گردیدن تصوف به «درویشی»، در میان زندگان، یافتن چنان مکتبی دشوار بوده است. نقل قولی که در بالا آوردیم و در آن صوفیان افشا می‌شوند، علیه تصوف نیست بلکه هدف از آن آشکار کردن نیرنگ و تزویری است که در آن روزگار جایگزین دانش حق شده بوده است. ملامحسن در هیچ جای این قطعهٔ دراز، به نظریات اصلی تصوف اشاره نمی کند. او، عمل آن راکه به نیرنگی گستاخانه و بهره‌جویی از نادانی توده‌های مردم و زودباوری ثروتمندان انجامیده است، آشکار می‌سازد. شک نیست که ملامحسن خودش را از این‌گونه صوفیان نمی‌دانسته است. گواه روشن این گفته، راه دشوار و غم‌انگیز او و کوشش خستگی ناپذیرانهٔ وی در راه یافتن حق در همهٔ رشته‌های دانش آن روز است. تنها گفتهٔ خود او که هنگام به‌کار بستن اصطلاحات و شکلهای کار صوفیه به‌مفهوم آنها پی‌نبرده است، می‌تواند این نتیجه‌گیری را متزلزل کند. چکامه‌های او یکسره با این سخنان مغایرند. شوق و علاقهٔ او به‌بهترین نظریه پردازان تصوف نشان می‌دهد که او بخوبی می‌توانسته است به همهٔ ادبیات بزرگ صوفیه پی‌ببرد. یگانه توضیحی که می‌توان بر این سخنان او آورد این است که آنها را باید همچون تلاشی بپنداریم که سرچشمهٔ آن پیر شدن وی بوده و می‌خواسته خود را از پیگرد دشمنان در امان دارد و ازکاری‌توبه کند که خودش آن را گناه نمی‌دانسته‌است.

بی‌هیچ شبهه‌یی ملامحسن صوفی است اما نه درویش. او یک صوفی

۲۷. وی از آثار ابن‌العربی غالباً نقل قول می‌آورد، اما از بیم‌سرزنش، دربارهٔ او می گوید بعض‌العارفین (روضات الجنات، ص ۵۴۶).

جستجوگر و فیلسوفی است که موازین اصلی تصوف را با اخلاق نافذ در روزگار خود آشتی داده و کوشیده است که به‌جای سربار بودن، سودمند باشد. اما در این صورت، چرا دشمنی علما را که اثبات آن را در بالا دیدیم، برانگیخته است؟ چنین می‌نماید که چنین مردی سزاوار لقب ملحد و خصم دین نباید باشد. پاسخ این مسأله نیز در همان منابعی است که ما دیگر اطلاعات خود را نیز از همانها گرفته‌ایم.

به گواهی همهٔ زندگینامه‌نویسان، ملامحسن اخباری بسیار پا برجایی بود، یعنی اجتهاد را درست نمی‌دانست و از این رهگذر به اعتبار مجتهدان لطمه می‌زد.[۲۸] او در دشمنی خود با مجتهدان بسیار پیش رفت تا آنجا که گفت عدم نجات اهل الاجتهاد (اهل اجتهاد را نجاتی نیست).[۲۹] مؤلف لؤلؤ بحرینی این اطلاعات را تأکید می کند و خبر می دهد:

کان... کثیرالطعن علی المجتهدین فی رسالة سفینة النجاة حتی انه یفهم منها نسبته جماة من العلماء الی الکفر فضلا عن الفسق مثل ایراده الایة یانبی ارکب یا نبی ارکب منها[۳۰] ای ولا تکن مع الکافرین.[۳۱]

ترجمه: او (یعنی ملامحسن — ی. برتلس) در رساله سفینة النجاة طعن بسیار بر مجتهدان کرد و در آن حتی می‌توان گذشته از فسق نسبت کفر بر همهٔ علماء دید، چنان که نقل قول او از آیهٔ قرآن «ای پسرم با ما [برزین] بنشین: یعنی با کافران نمان».

در چنین شرایطی شگفت‌انگیز نیست که ملامحسن ضربهٔ کمرشکن متقابلی خورده باشد.[۳۲] تا هنگامی که فرقهٔ اخباری هنوز توانی داشت، می‌توانست

۲۸. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 374-376 و در فهرست، واژهٔ اخباری.

۲۹. روضات الجنات، ص ۵۴۳.
۳۰. قرآن، سورهٔ ۱۱ آیهٔ ۴۲.

۳۱. روضات الجنات، ص ۵۴۶.

۳۲. بسنده‌است به‌یادبیاوریم که احمدالاحسن شیخ مشهور در دشمنی خود با ملامحسن تا بدانجا رسید که او را مسی - بزهکار و ابن العربی را که محبوب وی بود به جای محی الدین (زنده کنندهٔ دین) ممت الدین (میرانندهٔ دین) نامیده بود؛
Browne, *Persian literature in modern times*, p. 434

علیه نفوذ آنان مجادله کند، اما هنگامی که اصولی‌ها، دست بالا یافتند، دیگر چیزی نمی‌توانست او را از چنگ آنان برهاند. با اطمینان می‌توان گفت که اگر مرگش فرا نرسیده بود، اصولی‌ها که تنها در آغاز سدهٔ دوازدهم هجری قدرتی به هم رسانیده بودند، نه همان کار تألیفاتش بلکه کار خود اورا نیز یکسره می کردند.

۴

از آثار شعری ملامحسن من تنها بر دیوان او آگاهی دارم که چنان که گفته آمد، رضاقلیخان ۶ـ۷ هزار بیت در آن برشمرده‌است. دشوار است که بگوییم این اطلاعات تا چه اندازه درست است و آیا به‌راستی این تنها بخشی از چکامه‌های او است که تا روزگار ما رسیده است یا نه. بودن چند چکامه در روضات‌الجنات که در دیوان نیست، چنان می‌نماید که تأییدی است براین گمان، اما البته اطمینانی در اینجا نمی‌تواند باشد.

دربارهٔ مضمون دیوان باید این یادآوری را بکنم که دربارهٔ آن سخنی بسیار نمی‌توان گفت. این دیوان چنان که پسان خواهیم دید، صوفیانهٔ ناب است و با دیوانهای همانند دوران کلاسیک و نیز دوران نوین تفاوت چندانی ندارد. می‌توانستیم آستر فلسفی آن را بازکاوی کنیم و تفاوتهایی‌را که در آیین‌آن و از ویژگیهای آن است مشخص سازیم، اما برای چنین کاری، چهار چوب این نوشته بسیار تنگ است. چنین ایجاب می‌شد که مقدمتاً مشاهدات‌بسیاری دربارهٔ‌اصطلاحات شعری تصوف انجام گیرد، که بی‌آن، همهٔ بازکاوی پسان چنان که باید، قانع کننده نخواهد بود. ضمناً هنگامی که چنین پژوهشی دربارهٔ صوفیان کهنتر انجام نگرفته است، گمان نمی‌رود چنین کاری دربارهٔ مؤلفی تازه‌تر ارزش داشته باشد.[۳۳] از این رونگارنده باید به‌بررسی یکی از جهات ظاهری دیوان بسنده کند و به مضمون

۳۳. درحال حاضرمن بازکاوی تفصیلی این‌جهت دیوان‌ باباکوهی شیرازی راکه کهنترین دیوان صوفیه است به‌انجام می‌رسانم. دربارهٔ شیوهٔ این کار در نوشتهٔ دربارهٔ اصطلاحات‌شعری صوفیان ایرانی که در مجموعهٔ زبان وادبیات ج۱، ۱۹۲۶ میلادی چاپ شده است، اشاراتی کرده‌ام (دراین کتاب، پیشین، نیز بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۳۲.ـ ه.ت).

آن بسیار نزدیک نشود.

در این مورد پیش از همه یک ویژگی چکامه‌های ملامحسن به‌چشم می‌خورد که دیوان او را در میان یک سلسله از آثار همانند صوفیان ایرانی سخت نمایانتر می‌سازد. این، ترانه‌یی بودن غیر عادی و روشن و نمایان‌بسیاری از غزلهای اوست. هنگام خواندن آنها بی‌درنگ حس می‌شود که در پس متن، آوای نغمهٔ پرشوری‌به‌گوش می‌رسد. چکامه‌های او بی اختیار اندیشه را به‌سوی افسانهٔ شوق وی به‌نغمه و نوا می کشاند. اگر به‌راستی او زنی خواننده را در خانه نگاه می‌داشت که هنگام نیایش گوش او را نوازش دهد، پس آیا نمی‌شود که این چکامه‌ها را برای همان زن سروده باشد؟ این پدیده، خودبه‌خود، تازگی ندارد.[۳۴] می‌دانیم که در میان صوفیان دوران آغازین چنین رسمی بوده است و سهروردی نیز در عوارف المعارف همین نکته را یادآوری کرده است.[۳۵]

شیوهٔ مورد پسند ملامحسن چیزی است به‌گونهٔ «ردالعجزعلی‌الصدر»[۳۶] بسیار گسترده. اما ملامحسن به‌تکرار یک واژه در آغاز و انجام بیت، بسنده نمی کند. او مجموعه‌یی از واژه‌ها را تکرار می کند و بدین‌سان ساخت بسیار خود ویژه‌یی پدید می‌آورد همانند:

چه گویم غم دل چوگفتن ندارد   چوگفتن ندارد غم‌دل چه‌گویم

که با آهنگ و روانی خود نمایان می‌گردد.

چکامه‌هایی که طبق این اصل سروده شده‌اند، در دیوان‌او بسیارند و برخی از آنها را همچون نمونه خواهم آورد. باید یادآوری کنم این‌شیوهٔ خودویژه که شاعر از آن کار می‌گیرد، بسیار هنرمندانه و ماهرانه است، به‌چکامه رنگ سادگی وطبیعی بودن می‌دهد و آن را به ترانه‌های خلقی، که بیشتر به‌چنین تکرارهایی گرایش دارند، نزدیک می کند. چکامه از گونه‌یی لطافت و پوشیدگی برخوردار می‌گردد وگونه‌یی‌صمیمیت پدیدار می‌شود که جستجوی آن در دیوانهای معمولی صوفیه تلاشی خواهد بود بی‌ثمر. به‌رغم شگفتی، پاره‌یی ازغزلها که روی این اصل

۳۴. رابعهٔ پرآوازه، نمونهٔ ویژهٔ آن است.

۳۵. عوارف‌المعارف، ج۲،ص ۱۱۵ (از زبان ابوطالب‌المکی). در این‌باره باتفصیل بنگرید: نوشتهٔ نگارنده لحظات اصلی در تکامل‌شعر تصوف (درهمین کتاب، پیشین.-ه.ت).

۳۶. دربارهٔ این شخصیت بنگرید: *Pertsch-Rückert*, s.118 sq

سروده شده‌اند، از دیدگاه لحن، بیش از همه به‌ترانه‌های خلقی آلمانی نزدیک‌اند. در اینجا همان Sinnigkeit و Heimlichkeit در برابر چشمان ما است که‌از ویژگیهای ترانه‌های مردم آلمان‌اند و در سروده‌های دیگر خلقها بسیار کمیاب‌اند. غزل زیر را همچون یک نمونهٔ نمایان از این‌گونه چکامه‌ها می‌آورم:[۳۷]

غمی هست در دل که‌گفتن ندارد
شنفتن ندارد، نهفتن ندارد
چو گفتن ندارد غم دل چه گویم
چه‌گویم غم دل چو گفتن ندارد
شنفتن ندارد غم‌دل چه پرسی
چه‌پرسی غم دل شنفتن ندارد
دلم چون غبار از تو دارد چه روبم
چه روبم غباری که رُفتن ندارد
شکفتن ندارد دلی کز توگیرد
دلی کز توگیرد شکفتن ندارد
چو[۳۸] خوابی به‌چشمم نیاید چه خسبم
چه خسبم که آن دیده خفتن ندارد
زدرد نهان لب فروبند ای فیض[۳۹]
فرو بند لب را که گفتن ندارد

سادگی و نزدیکی به‌لحن ترانهٔ خلقی، این چکامهٔ کوچک را از صدها اثر چکامه‌سرایان صوفیه که در آنها نیز موضوع همین است، متمایز می‌سازد.

یک نمونهٔ دیگر که به‌نمونه بالا بسیار نزدیک است:[۴۰]

دیدار به کس نمی‌نمایی   پنهان دل خلق می‌ربایی

۳۷. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۴۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۷۴؛ در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی نیست.
۳۸. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی؛ محسن، دیوان- چه.
۳۹. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی؛ محسن، دیوان- ز درد نهانی فروبند لب‌فیض.
۴۰. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۹۳ ب؛ محسن، دیوان، ص ۱۷۱، در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی نیست.

پنهان دل خلق می‌ربایی | دیدار به کس نمی‌نمایی
چشم تو فسون غمزه ناز | زلف تو فنون دلربایی
با ما تا کی کنی تو عشوه | بیگانگی ای در آشنایی
بیگانه و آشنا نگنجند | جان تو که ما تو و تو مایی
تا کی باشیم در فراقت | سوزیم در آتش جدایی
باشد، روزی نهان ز اغیار | در کلبهٔ عاشقان در آیی
در کلبهٔ عاشقان بیدل | آیی و نقاب برگشایی
آیی و جمال عالم آرای | بی پرده به عاشقان نمایی
بی پرده ببیندت نماند | نه فیض و نه این غزلسرایی

اینجا در بیتهای نخستین، همان را می‌بینیم که در غزل نخست دیده‌ایم، اما در مقیاسی گسترده‌تر. اگر مصرعهای جداگانه را با حروف مشخص کنیم، آنگاه برای دو بیت نخست فرمول A — B — B — A به‌دست می‌آید. از دیدگاه چکامه‌سرایی کلاسیک پارسی، این ساخت دارای نارسایی‌است: واژهٔ یگانه‌یی در قافیه‌یی بسیار نزدیک تکرار می‌شود، اما ملامحسن چندان ملاحظهٔ سختگیری نظریه را ندارد و غالباً به‌سود آهنگین بودن غزل، آن را نقض می‌کند.

درمصرعهای ۷ — ۸ — ۹ این چکامه، شیوه دیگری را که مورد پسند [ملامحسن] است می‌بینیم و آن همانا تکرار یک واژه در سمتهای گوناگون با وابستگی به‌مصرع است. شیوهٔ تکرار، یکی از شیوه‌های مورد پسند در غزل صوفیه بوده است. کافی است به‌نمونهٔ عطار اشارهٔ کنیم که در آثار او گاهی دهها مصرع با یک واژه آغاز می‌گردند. اما در چکامه‌های عطار نیز همانند دیگر چکامه‌سرایان صوفیه، واژهٔ تکرار شونده همواره در یکجا — در آغاز مصرع است که لحن آن تغییر نمی‌یابد. اما آنچه که ما در اینجا می‌بینیم یکسره دیگر است — واژه تکرار شونده، هر بار در جایی است: پایان مصرع بیت هفتم، آغاز مصرع بیت هشتم و آغاز مصرع نخست بیت نهم است. بدین‌سان نمودی از هیجان پدید می‌آید، آهنگ چکامه می‌شکند و ساختی فراهم می‌آید که مناسبتر ازآن برای چکامه نیست: انتظاری بیقرارانه و پر هیجان.

ویژگیهای همسان آن را می‌توانیم به‌آسانی تقریباً در هر اثر عاشقانهٔ چکامه‌سرایی خلقی پارسی بیابیم ودر اینجا نیز ملامحسن به‌روحیهٔ مردم‌نزدیک می‌شود.

این نکته نیز که ملامحسن بیشتر از بحرهای ساده و دقیق چون هزج، رمل، و خفیف بهره می‌جوید و بسیار کم به بحرهای پیچیده و دشوار چون مضادع یا مجتث دست می‌برد، چکامه‌های او را به‌ترانه‌های مردم نزدیک می‌کند. اما این نباید چون اشاره‌یی به ناتوانی فنی او ارزیابی‌گردد. از نگر مهارت فنی، چکامه‌های او نمونهٔ تکامل‌است. گذشته از این، بحرهای سنتی شعر بافی‌فاضل مآبانه همواره او را خرسند نمی‌کند و وی غالباً به ساختهای تازه‌یی روی می‌آورد که درآثار دیگر شاعران کلاسیک دیده نمی‌شود. بحرهای تازهٔ او و از نگر آزاد بودن خویش به پاره‌یی از بحرهای عربی نزدیک می‌شوند که در چکامه‌سرایی پارسی به‌کار نرفته‌اند و معمولا مصرعی بسیار کوتاه دارند (۱۰ ـ ۱۲ هجا) و سکته‌یی در میان. نمونهٔ شعرهایی که در این بحر سروده شده‌اند در زیر خواهد آمد.

اینهم نمونهٔ دیگری از غزلهای او که در آنجا اصطلاحات علمی تصوف در بافت شکل ساده و طبیعی ترانه‌های خلقی آمده است.[۴۱]

صد جلوه کنی هر دم دیدن نگذارند
گل گل شکفه دارد[۴۲] چیدن نگذارند
صد بار نظر افکنم آن سوی و یکی را
آزرم و حیای تو رسیدن نگذارند
در باغ وصالت گل و ریحان فراوان
یک مردم چشمی به خریدن نگذارند
در آرزوی آب حیات لب لعلت
لب تشنه بمردیم و مکیدن نگذارند
بیهوده پر و بال معارف چه‌گشایم
در ساحت عزت تو پریدن نگذارند
تو در نظر و فیض زدیدار تو محروم
غرق می وصلیم و چشیدن نگذارند

۴۱. نسخهٔ‌خطی موزهٔ‌آسیایی، ورق ۴۲ ب؛ محسن، دیوان، ص۷۳؛ نسخهٔ‌خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۲۸ الف.
۴۲. محسن، دیوان ـ شکفدزان دخ.

این چکامه، شایسته توجه است و از نگر مضمون، بیان اندیشهٔ اصلی وحدت الوجود با دقت و روشنی بسیار، دشوار بوده است. برای آن که لطیف‌ترین سایه‌های فلسفهٔ ابن العربی چنین قانع کننده در این سیماهای معمولی غزل صوفیه بیان شوند، آشنایی ژرفی با آثار ابن العربی لازم بوده است. پس از خواندن این غزل، گمان نمی‌رود سخنان سراینده آن را در این باره بتوان پذیرفت که گویا وی عبارات صوفیان را تکرار کرده و به مفهوم آنها پی نبرده است.

بازکاوی چکامه‌هایی که در بالا آوردیم، ویژگیهای اصلی اشعار ملامحسن را آشکار کرده است. نگارنده، ژرف شدن بیشتر درآن را کاری زاید می‌شمارد، اما برای آن که مطلب رساتر شود، چند غزل دیگر از دیوان او می‌آورم که توصیف پیش گفته را استوارتر می‌کند:

به هر گلی اگرم ناله و نوایی هست
به جان تو اگرم جز تو مدعایی هست[۴۳]

مگو مگو زکجا آمدی کجا رفتی
ببین ببین که بجز سایهٔ تو جایی هست

مگو مگو به جهان آشنا که را داری
ببین ببین به جهان جز تو آشنایی هست

بگو بگو به وصالت که سخت سوگنداست
شب فراق تو را هیچ انتهایی هست

وصال دوست چو خواهی بساز با غم دوست[۴۴]
چو گنج باشد و ناچار اژدهایی هست

وصال دوست چه خواهی غمش به جان بگزین
که زیر پردهٔ غم شادی و صفایی هست

۴۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۲۳ ب؛ محسن، دیوان، ص ۲۶؛ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۱۰ ب.
۴۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: طلب می‌کنی ز غم مگریز.

شکسته دل چو[۴۵] چو به درگاه لطف آمد فیض

زالتفات تو امید مرحبایی هست[۴۶]

چه کنم دلی را که ترا نباشد

چه کنم تنی را که بقا[۴۷] نباشد[۴۸]

به زمین زنم سر به فنا دهم جان

به رهت سر و جان[۴۹] چو فدا نباشد

بروم در آتش اگرم[۵۰] برانی

که بسوزم آن را که سزا نباشد

شکنم دو پا ار به رهت نپوید

ببرم دو دست ار به دعا نباشد

بکنم دو چشمی که تورا نبیند

نبود در او نور و[۵۱] ضیا نباشد

ببرم زبانی که نگویدت شکر

دو لبم ببندم چو ثنا نباشد

نخورم زنانی که نه طاعت آرد

چه کنم طعامی که غذا نباشد

به کجا برم تن بکشد چو[۵۲] بارت

به کجا برم جان چو[۵۳] فدا نباشد

۴۵. محسن، دیوان ـ چه. ۴۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی:

چو فیض بر درت آمد شکسته وار ای جان

ز حضرت تواش امید مرحبایی هست

۴۷. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: لقا.

۴۸. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۳۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۴۸؛ در نسخهٔ خطی کتابخانه همگانی دولتی، نیست.

۴۹. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیابی، محسن، دیوان: چه ۵۰. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: اگر

۵۱. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی و از قلم افتاده است.

۵۲. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه ۵۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه

دلم ارنسازد بـه‌بلای عشقـت

سزد ار بسوزد چو[۵۴] سزا نباشد

بـه‌جفـا بسـوزم بـه بـلابسازم

کـه شنید عشقی که بلا نباشد

بـه جهنم آیم چو تـویـی در آنجا

نروم بـه جنت چولقا نباشد

لب فیض بندم ز حـدیث[۵۵] اغـیـار

که حدیث بود کان زخدا[۵۶] نباشد[۵۷]

در عشق دیدم غوغـای آتـش

زین پس نـدارم پـروای آتـش[۵۸]

از عشق نـامی خـود مـی‌شنیدم

کـی دیده بـودم دریای آتش[۵۹]

در آتش عشق هـرکس کـه سوزد

کـی بـاشد او را پـروای آتش

دوزخ نـدارد بـر عـاشقـان پـای

کین دست عشق است بـالای آتش

۵۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه. ۵۵. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: بریدم به‌زبان

۵۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: صلا.

۵۷. نمونهٔ بحرتازه: — — ⏑ | — ⏑ ⏑ — || ⏓ — ⏑ | — — ⏑ ⏑ ⏑.
ازچهار درنگ‌کامل باگسترش متفاعلاتن ساخته شده‌است. نگارنده پاره‌یی همانندی باآن را در اثر الوعاوه شاعر عرب یافته‌است. بنگرید: کراچکوفسکی، ص ۱۲۵.

۵۸. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۵۴ الف؛ محسن، دیوان، ص۹۶؛ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۳۵ الف. گونه‌یی دیگر از بحرپیشین — — ⏑ — — — || — — ⏑ — — مستفعلاتن چهار بار وآن نیزگونه‌یی کامل گسترده.

۵۹. محسن، دیوان ـ در عشق نامی می‌شنیدم، مغایر با بحر.

در عالم عشق من بمی[۶۰] دویدم
دریای آتش صحرای آتش
تا هرکه آید جز دوست سوزد
شد این دل من ماوای آتش[۶۱]
اندر سرم آی بهر نماشا
تا بشنوی تو هیهای آتش[۶۲]
در آتشت فیض در فیضت آتش
هم آتشش جا هم جای آتش

از این نمونه‌ها بسیار بیش از این می‌توان آورد. اما به‌گمان من، این نمونه‌ها برای آن که نظر پیشین را، در این باره که ملامحسن چکامه سرایی است پر استعداد و بی همتا، ثابت کند، بسنده است. ملامحسن در میان غزل‌سرایان بی‌شمار پسین، بسیار برجسته و چکامه سرایی است که باید جایگاه شایسته‌اش در تاریخ ادبیات ایران به او داده شود.

۶۰. محسن، دیوان: هرسو
۶۱. سیمای بکری‌است و تا اندازه‌یی یادآور صخره‌های شمال برون هیلدا.
۶۲. در نسخهٔ خطی از قلم افتاده است.

ادبیاتی که از آن بهره جویی ونقل قول شده است.

Абу-л-Махасин[1]. — *Abu'l-Mahasin Ibn Tagri Bardii Annales*, ed. T. G. J. Junboll et B. F. Matthes, Lugduni Batavorum, 1852—1855.

'Авариф ал-ма'ариф. — شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردی، عوارف المعارف، (на полях احياء علوم الدين)، القاهره، ١٣١٢ <второе изд. — Каир, 1334 г. х.>

Аташкаде. — لطف على بيك آذر اصفهانى، تذكرهٔ آتشكده، بمبئى، ١٢٧٦

Ахбар ал-ахйар. — اخبار الاخيار فى اسرار الابرار، دهلى، ١٣٠٩

Бартольд, *Из прошлого турок.* — В. В. Бартольд, *Из прошлого турок*, — «Ежемесячный журнал», 1917, № 2, 3, 4.

Бартольд, *Обзор Ирана.* — В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903.

Бартольд, *Туркестан.* — В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ч. I. *Тексты*, СПб., 1898; ч. II. *Исследование*, СПб., 1900.

Бахджат ал-асрар. — نورالدين ابو الحسين الشطنوفى، بهجة الاسرار و معدن الانوار، القاهره، ١٣٠٤، تونس ١٣٠٢

Бертельс, *История перс.-тадж. литературы.* — Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960.

Бустан. изд. Плэтса. — *The Bústán of shaikh Muslihu-d-Din Sa'adi*, ed. by J. T. Platts, London, 1891.

Бустан ас-сийахат. — زين العابدين شروانى، بستان السياحت، طهران، ١٣١٥

Вафайат ал-ахйар. — وفيات الاخيار، لكنو، ١٣٢٠

Газали, *Ихйа' 'улум ад-дин.* — محمد غزالى، احياء العلوم الدين، القاهره، ١٣١٣

Гаффаров. — М. А. Гаффаров, *Образчики персидской письменности с X века до нашего времени*, ч. II, *Поэзия*, М., 1906.

Дамири. — كمال الدين محمد ابن موسى دميرى، حيوة الحيوان الكبرى، ج ١ — ٢، القاهره، ١٣٠٥

Даулатшах. — *The Tadhkiratu'sh-Shu'ará* (*«Memoirs of the Poets»*) of Dawlatshàh bin 'Alá'u'd-Dawla Bakhtíshàh al-Ghází of Samarqand. Ed. by E. G. Browne, London-Leide, 1901.

Джами, *Нафахат ал-унс.* — Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahmán Jámi, *Nafahát al-Ons [sic] min Hadharát al-Qods, or Lives of the Soofis.* Ed. by Mawlawis Gholám 'Jisa 'Abd al Hamíd and Kabír al-Dín Ahmad, with a biographical Sketch of the Author, by W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (Lees' Persian Series).

Джами, *Нафахат ал-унс*, лит. — نفحات الانس حضرت مولوى جامى، لاهور، ١٣١٠

Джами, *Шарх-и руба'ийат.* — جامى، شرح رباعيات، تاشكند، ١٩١٣

---

[1] Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в сносках и примечаниях.

Джуллаби.— *The kashf al-mahjub* by Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, transl. by R. Nicholson, London, 1911 (GMS XVII).

Джурджани, *Та'рифат*.— علی بن محمد الجرجانی کتاب التعریف، مصر، ۱۲۸۳

Диван 'Омара ибн ал-Фарида.— *Le diwan du cheikh Omar ibn el-Faredh*, ed. cheikh Rochaid ed Dahdah, Paris, 1885.

Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида*.— В. А. Жуковский, *Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского*, СПб., 1899.

Жуковский, *К истории старца Абу Са'ида*.— В. А. Жуковский, *К истории старца Абу Саида Мейхенейского*,— ЗВОРАО, т. XIII.

Жуковский, *Омар Хайам*.— В. Жуковский, *Омар Хайам и «странствующие» четверостишия*,—«Сб. статей учеников барона Розена к 25-летию первой лекции», СПб., 1897.

Жуковский, *Песни*.— В. А. Жуковский, *Песни Гератского старца*,— сб. «Восточные заметки», СПб., 1895.

Жуковский, *Раскрытие скрытого*.— В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой*, Л., 1926.

Жуковский, *Тайны единения*.—В. А. Жуковский, *Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида*, СПб., 1899.

Захаби, *Табакат*.— F. Wüstenfeld, *Liber classium virorum*... auctore Abu Abdalla Dahabio, Gottingae, t. VI, 1833.

Иностранцев.— К. Иностранцев, *Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии*,— ЗВОРАО, т. XVI.

Ибн ал-'Араби, Тафсир.— محیی الدین ابن العربی، تفسیر القرآن، القاهره، ۱۳۱۷

Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам*.— محیی الدین ابن العربی، فصوص الحکم بولاق، ۱۲۹۰

Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum incribitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. X, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1864.

Ибн Таймийа.— ابن تیمیة احمد ابن عبدالحکیم الحرانی الحنبلی، مجموعة رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیة، قاهره، ۱۳۲۳

Ибн Халдун.— *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E. Quatremère,— Notices et extraits, t. XVI—XVIII, Paris, 1858.

Ибн Халликан.— *Ibn Challikani Vitae illustrium virorum*... ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII, Göttingae, 1835—1850.

Йакут, *Му'джам*.— *Yacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.

Калабади, *Китаб ат-та'арруф*.— ابو بکر محمد ابن اسحاق کلابادی، کتاب التعرف لمذهب اهل الصوف، القاهره، ۱۹۳۴ <В наст. изд. цитировано по рук. ЛГУ, № 396>.

Кашшаф.— *Kommentar zum Kur'an* verf. von az-Zamahšari (Kaššaf), Bulak, 1281.

Кисас ал-'улама'.— محمدبن سلیمان الطنکابونی، قصص العلماء، لکنو، ۱۳۰۶

Китаб ал-агани.— ابو الفرج الاصبهانی، کتاب الاغانی، القاهره، ۱۳۲۲ — ۱۳۲۳

Китаб ал-лума'.— *The Kitab al-luma' fi l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b. 'Ali al-Sarraj al-Tusi*, ed. by R. A. Nicholson, Leyden, 1914 (GMS XXII).

Крачковский.— И. Ю. Крачковский, *Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский*, Пг., 1914.

Кут ал-кулуб.— ابو طالب محمد ابن ابی الحسین علی المکی، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ج ۱ — ۲، القاهره، ۱۳۱۰

Кушайри, *Рисалат*.— ابو القاسم عبد الکریم بن هوازن القشیری، الرسالة فی علم التصوف، قاهره، ۱۳۳۰

Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз*.— لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۱۰

Маджалис ал-му'минин.— نور الله نوری، مجالس المؤمنین، طهران، ۱۲۶۸ <В наст. изд. цитировано по рук.>

Маджалис ал-ʻушшак.— سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، کانپور، ۱۳۱۲

Маджалис ал-ʻушшак, лит.— سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، لکنو، ۱۲۹۳

Маджмаʻ ал-фусаха'.— رضاقلی خان هدایت، مجمع الفصحاء، تهران، ۱۲۹۴

Макамат.— مقامات حضرت خواجه نقشبند، بخارا، ۱۳۲۸

Маназил ас-саʻирин.— عبد الله ابن محمد انصاری الهروی، منازل السائرین الی الحق، القاهره، ۱۳۲۷

Мантик ат-тайр.— *Mantic uttaïr ou le langage des oiseau, poème de philosophie religieuse* par Fariduddin Aṭtar, publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

Мизан ал-иʻтидал.— شمس الدین محمد ابن احمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، لکهنو، ۱۳۰۱

Мунтахаб-и мирсад ал-ʻибад.— منتخب مرصاد العباد، طهران، ۱۳۰۱

Мухсин, *Диван*.— دیوان اشعار ملا محسن فیض، طهران، ۱۳٤۸

Навави.— El-Nawawi, The Biographical Dictionary of illustrious men, ed. by F. Wüstenfeld, Göttingen, 1842—1847.

Наме-йи данишваран.— صنیع الدوله، نامهٔ دانشوران، تهران، ۱۸۷۱

Никитский.— М. Никитский, *Эмир-Низам-Эд-Дин-Али-Шир в государственном и литературном его значении. Рассуждение*, СПб., 1856.

Раузат ал-джиннат.— محمد باقر ابن حاجی زین العابدین الموسوی الخنساری، روضات الجنات، طهران، ۱۳۰۶

Рисале-йи кудсийа.— محمد بن محمود الحافظی البخاری (خواجه محمد پارسا)، رسالهٔ قدسیه، بخارا، ۱۳۲۸

Рийаз ал-ʻарифин.— رضا قلی خان هدایت، ریاض العارفین، طهران، ۱۳۰۵

Розенберг, *Список*.— Ф. А. Розенберг, *Список исламских рукописей, поступивших в Азиатский музей в первое полугодие 1919 г.*— «Бюллетени Российской Академии наук», 1919.

Ромаскевич, *Список*.— А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского университета*,— ЗКВ, т. I, 1925.

Руми, *Месневи*, коммент. جلال الدین رومی، مثنوی، شرح اسماعیل ابن احمد انقروی، بولاق، ۱۲۶۸

Руми, *Месневи*, лит.— جلال الدین رومی، مثنوی، طهران، ۱۳۰۷

Саʻди, *Гулистан*.— Саʻди, *Гулистан*, Берлин, 1922.

Самойлович.— А. Н Самойлович, *О «пайза»—«байса» в Джучиевом улусе. К вопросу о басме хана Ахмата*,— ИАН, т. XX, 1926.

Самʻани, *Китаб ал-ансаб*.— *The Kitab al-Ansab* of ʻAbd al-Karim ibn Muḥammad al-Samʻānī with an introduction by D. Margoliouth, Leyden—London, 1912 (GMS XX)

Сана'и, *Хадика*, — حدیقهٔ سنائی، بمبئی، ۱۲۷۵

Сафинат ал-аулийа'.— دارا شکوه، سفینة الاولیا، کانپور، ۱۳۱۸

Сийар ал-ʻарифин.— حمید بن فضل الله «درویش جمالی»، سیر العارفین، دهلی، ۱۳۱۱

Суйути.— السیوطی، الجامع الصغیر، القاهره، ۱۲۸۶

Тазкират ал-аулийа', изд. Никольсона.— *The Tadhkiratu'l-Awliya*... of Muhammad ibn Ibrahim Farid'd-din ʻAttar, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II, London —Leyden, 1905—1907.

Тара'ик ал-хака'ик.— حاجی میرزا معصوم علی شاه نعمت اللهی، طرائق الحقائق، طهران، ۱۳۱۶ — ۱۳۱۹

Та'рих-и гузиде.— *The Ta'rikh-i-Guzida or «Select history»* of Ḥamdu'lláh Mustawfi-

l-Qazwini, ed. by E. G. Browne, vol. 1—2, Leyden—London, 1910—1914 (GMS XIV, 1, 2).

Та'рих-и Фириште.— تاریخ محمد قاسم فرشته، طهران، ۱۲۴۸

Тураев.— Б. Тураев, *Остатки финикийской литературы*, СПб., 1903.

Туртуши.— ابو بکر محمد الطرطوشی المالکی، سراج الملوک، القاهره، ۱۳۰۶

Тухфат ал-ахрар.— *Tuhfat ul-ahrar, The gift of the noble*... of Mulla Jami, ed. by Forbes Falconer, London, 1848.

Фават ал-вафайат.— محمد بن شاکر بن احمد الکتبی، فوات الوفایات، بولاق، ج ۱—۲، ۱۲۸۲

Фарс-наме.— *The Fars-nama* of Ibnu'l-Balkhi, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, London, 1921 (GMS NS I).

Фатх ал-бари.— ابن حجر احمد ابن علی العسقلانی، فتح الباری، القاهره، ۱۹۰۱

Хабиб ас-сийар.— خواندامیر، حبیب السیر، تهران، جلد ۱—۳، ۱۲۷۱، بمبئی، ۱۲۷۳

Хаджи Халифа.— *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* a Mustapha Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, ed. G. Flügel, t. I—VII, Leipzig—London, 1835—1858.

Хазинат ал-асфийа'.— ...ی غلام سرور صاحب لاهوری، خزینة الاصفیا، نول کشور [б. г.]؛ کانپور، ۱۳۲۰

Харабат-и зийа'.— خرابات ضیاء، استانبول، ۱۸۷۴

Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*— عبد الوهاب ابن احمد شعرانی، طبقات الکبری، القاهره، ۱۳۱۵

Ша'рани, *Танбих ал-мугтарин.*— شعرانی، تنبیه المغترین، القاهره، ۱۳۱۵

Шмидт — А. Э. Шмидт, *'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (+973, 1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин»*, СПб., 1914.

Ahlwardt. — W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1887—1899.

Amedroz. — Amedroz, *Notes on some sufi lives*, JRAS, 1912, pp. 556 sq. and 1089 sq.

Tor Andrae.— Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.

Beale.— T. W. Beale, *The Oriental Biographical Dictionary*, Calcutta, 1881.

Bélin.— M. Bélin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névaii, suivie d'extraits tirés des oeuvres du même auteur*,—«Journal asiatique», 1861, t. XVII.

Blochmann and Jarret.— H. Blochmann and H. S. Jarret, *The 'Ain-i Akbari by Abu'l-Fazl-i 'Allami*, transl. from the original persian, I—III, Calcutta, 1873—1899 (Bibliotheca Indica, 61).

Blochet, *Catalogue*.— Ed. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, formée par M. Charles Schefer, Paris, 1900.

Blochet, *Les enluminures*.— Ed. Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1926.

Brockelmann, GAL.— C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902.

Browne, *Catalogue*.— E. G. Browne, *A catalogue of the persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1896.

Browne, *Literary history*.— E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, vol. I—II, Cambridge, 1902—1924.

Browne, *Persian literature in modern times*.— Ed. Browne, *Persian literature in modern times*, Cambridge, 1924.

Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*.— E. G. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.

Browne, *A year*.— E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893.

Catalogue of Bankipore.— *Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1908.

Catalogus.— Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Musaeo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicas amplectens, London, 1846.

Census of India.— Census of India, 1891, XIX.

Chrestomathia arabica.— J. G. L. Kosegartenii, *Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis*, Lipsiae, 1828.

Dieterici — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* aus dem Arabischen übersetzt von Fr. Dieterici, Leipzig, 1883.

Dorn, *Catalogue.* — B. Dorn, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale*, St.-Pbg., 1852.

Dozy.— R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduction français par V. Chauvin, Leyden, 1879.

Erman.— A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905.

Ethé, *Catalogue of the India Office.*— H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.

Ethé, GIPh.— H. Ethé, *Neupersische Litteratur*,— GIPh, Bd II, Leyden, 1896—1904.

Ethé, *Die Rubâ'is* — H. Ethé, *Die Rubâ'is des Abû Sa'id bin Abdulchair*,— «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», Wien, 1875.

Flügel, *Handschriften.*— G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1867.

Flügel, *Definitiones.*— G. Flügel, *Definitiones Dschordschani*, Lipsiae, 1845.

Goldziher, *Islamisme.*— J. Goldziher, *Islamisme et parsisme*,— «Revue de l'histoire des religions», vol. XLIII.

Goldziher, *Muhammedanische Studien.*— J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle, 1888—1890.

Goldziher, *Die Richtungen.*— J. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

Goldziher, *Vorlesungen.*— J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.

Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung.*— R. Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufismus*, Berlin, 1914.

Hartmann, *As-Sulami's Risalat.*— R. Hartmann, *As-Sulami's Risalat al-Malamatija*,— «Der Islam», VIII.

Hastings, *Encyclopaedia.*— J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol, III, 1910.

Haug, West.— M. Haug, E. W. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay—London, 1872.

Horten, *Indische Strömungen.*— M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, vol. I—II, 1927—1928.

Horten, *Die religiöse Gedankenwelt.*— M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.

«Imperial Cazetteer».—«The Imperial Cazetteer of India», Oxford, vol. XXIV, 1908.

Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society.* — V. Ivanow, *Concise descri?tive Catalogu of the Persian Manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengale* Calcutta, 1924.

Ivanow, *Tabaqat of Ansari.*— V. Ivanow, *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*,— JRAS, 1923.

Justi, *Iranisches Namensbuch.*— F. Justi, *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895.

Kremer.— A. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Gottesbegriff Prophetie und Staatsidee*, Wien, 1868.

Macdonald. — D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London, 1903.

Malcolm.— F. Malcolm, *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque actuelle*, Paris, 1822.

Massignon, *Lexique.*— L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; <Paris, 1954>.

Massignon, *La passion*.— L. Massignon, *La passion d'Al-Hosain ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mistique, en pais d'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars*, vol. 1—2, Paris, 1922.
Massignon, *Quatre textes*,— L. Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914.
Nicolas.— F. B. Nicolas, *Les Quatrains de Kheyam*, Paris, 1867.
Nicholson, *Ibrahim b. Adham*.— R. A. Nicholson, *Ibrahim b. Adham*,—«Zeitschrift für Assiriologie», Bd XXVI.
Nicholson, *Selected poems*.— *Selected poems from the Divani Shemsi Tabriz* ed. and transl. by R. Nicholson, Cambridge, 1898.
Nicholson, *Studies*.— R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.
Niedermayer, Diez.— O. Niedermayer, N. E. Diez, *Afganistan*, Leipzig, 1924.
Pertsch, Gotha.— W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878.
Pertsch-Rückert.— W. Pertsch-Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha, 1874.
Pertsch, Berlin.— *Verzeichniss der Persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.
Plotin.— *Plotini opera omnia*, ed. Fr. Creuzer, Oxonii, 1835.
Radloff.— W. Radloff, *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bālasaghun*. Theil II, *Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo*, St.-Pbg., 1900—1910.
Rieu, *Catalogue*.— Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895.
Rosen, *Les manuscrits*.— *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*, décrits par V. Rosen, St.-Pbg, 1886.
Rosen, *Notices*.— V. Rosen, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg., 1881.
Rosenberg.— F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre* (*Zarātusht nāma*) *de Zartust-i Bahrām ben Pajdu*, St.-Pbg., 1904.
Rozenberg, *Notices*,— F. Rozenberg, *Notices de literature parsie*, I—II, St.-Pbg., 1909.
Rosenzweig, *Auswahl*.— V. Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigefügtem Original Texte und erläuternden Anmerkungen*, Wien, 1838.
Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.— *Joseph und Suleicha, historisch-romantisches Gedicht, a. d. Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami* übersetzt von V. Rosenzweig, Wien, 1824.
Rumi, *Mesnevi*.— J. W. Redhouse, *The Mesnevi*... of Mevlana Jelalu 'd-din Muhammed er-Rumi, London, 1881 (Trübners Oriental Series).
Sachau and Ethé, *Bodleiana*.— Ed. Sachau and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, pt I, Oxford, 1889.
Sale, *Koran*.— G. Sale, *The Koran*, London, 1857.
Salemann.—C. Salemann, *Manichaeische Studien*, St.-Pbg., 1908.
Schaeder.— H. Schaeder, *Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestallung*,— ZDMG, Bd 79, 1925.
Smirnow, *Manuscrits*.— *Manuscrits turcs de l'Institut des langues orientales*, décrits par. W. D. Smirnov, St.-Pbg., 1897.
Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary*,— A. Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufis; Dictionary at the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, Calcutta, 1856—1893.
Sprenger, *Catalogue*.— A. Sprenger, *A catalogue of the arabic, persian and hindustany manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.
Tabakat-i Nasiri —*Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, including Hindūstān, from A. H. 194* [*810 A. D.*] *to A. H. 658* [*1260 A. D.*], *and the Irruption of the Infidel Mughals into Islām*. By the

Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān. Transl. from Original Persian Manuscripts. By H. G. Raverty, vol. I—II, London, 1881; Index, Calcutta, 1897 (Bibliotheca Indica).
Visva-bharati.— *The Visva-bharati quarterly*, ed. by Surendranath Tagore, Calcutta, Magh 1330. B. S.— January 1924, A. D.
Van Vloten.— Van Vloten, *Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra*, Leyden, 1898.
Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*.— H. Wilberforce-Clarke, *The Divan-i Hafiz*, Calcutta, 1891.
Whinfield and Kazvini, *Lawa'ih*.—E. H. Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini, *Lawa'ih, a treatise* on sufism by Nur-ud-din Abd-ur-rahman Jami, London, 1906 (Oriental Translations Fund N. S. 16).
Wolff.— M. Wolff, *Muchammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.
Wright.— W. Wright, *The travels of Ibn Jubair*, Leyden, 1852.
Wüstenfeld, *Die Denkmäler* — Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's *Kosmographie*. II. Theil. *Die Denkmäler der Länder*. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.
Zend avesta.— Zend avesta, ed. Westergaard, Copenhagen, 1852.

آثار مربوط به تصوف که پس از سال ۱۹۳۰ میلادی به چاپ رسیده و به‌موضوعهای این کتاب نزدیک است.

۱. کلیات

الف. پژوهش

1. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, second ed. with introduction by A. J. Arberry, London, 1938. (Работа написана в основном по материалам Фусус ал-Хикам ибн ал-Араби).

2. A. J. Arberry, *An introduction to the history of Sufism*, London, 1942; изд. 2; 1947.

3. [1947] عمر فرخ، التصوف فی الاسلام، بیروت،.

4. A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London—New York, 1951; изд. 2, London, 1956.

5. H. Ritter, *Muslim Mystics Strife with God*, — „Oriens", vol. 5, 1952, № 1, pp. 1—16.

6. T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einfürung in die Mystik des Islam*, 1953.

7. „Mélanges Louis Massignon", Damas, 1956—1957. (Содержит библиографию работ ученого).

8. J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. (См. разделы, посвященные суфийским авторам, библиографию).

9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, London, 1960.

9a. Afshar, Iraj, *Index Iranicus*, Tehran, vol. I, 1961, pp. 145—153, № 1004—1063 (суфизм); pp. 161—162, № 1095—1980 (Газали); pp. 726—727, № 5033—5046 (Сана'и); pp. 743—746, № 5163—5185 (Джалал ад-Дин Руми); p. 758, № 5278 (Са'ди и Хафиз); p. 760, № 5295 (Са'ди и Сухраварди); p. 768, № 5354 (Хафиз и шейх Сан'ан); p. 770, № 5371 (Баба Фигани). См. также указатель имен авторов, pp. 909—939.

ب. متون

10. Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Muhammad b. Musa al-Sulami, Kitab Tabaqat al-Sufiyya, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen, Leiden, 1960.

11. ابوالحسن علی بن عثمانی الجلابی الهجویری الغزنوی، کشف المحجوب لارباب القلوب، بتصحیح علی قویم، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

12. ابوالفضل رشید الدین میبودی، کشف الاسرار وعدت الابرار معروف بتفسیر

خواجه عبدالله انصاری، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، [1930].

13. شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

14. نفحات الانس من حضرات القدس تالیف مولانا عبد الرحمن جامی، بتصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدپور، تهران، [1958].

15. تاریخ ملا زاده (مزارات بخارا)، احمد بن محمود معین الفقراء، تصحیح احمد گلچین معانی، طهران، ۱۳۳۹ [1960—1961].

16. قندیه (مزارات سمرقند)، تصحیح ایرج افشار، نشریهٔ شمارهٔ ۹، زبان و فرهنگ ایران، طهران، ۱۳۳۴ [1955—1956].

17. طرایق الحقائق تألیف محمد معصوم شیرازی «معصومعلی شاه» (نائب الصدر)، بتصحیح محمد جعفر محجوب، تهران، [1960].

۲. اصطلاحات تصوف

18. M. Horten, *Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928.

19. فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه تألیف جعفر سجادی، تهران، [1961].

20. احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تهران، [1962].

20a. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال‌الدین ... بلخی، گرد آورنده دکتر سید صادق گوهرین، جلد ۱—۴، ۱۳۳۷—۱۳۴۱ [1959—1962]

۳. آثار مربوط به برخی از مؤلفان صوفیه و چاپ تألیفات آنها

محاسبی (متوفی به سال ۸۵۷م.)، بایزیدبسطامی (متوفی به سال ۸۷۵م.)، جنید (متوفی به سال ۹۱۰م.)، حلاج (متوفی به سال ۹۲۱م.)، (ماتریدی (متوفی به سال ۹۴۵م.).

21. M. Smith, *An early mystic of Baghdad*. A study of the life and teaching o Harith b. Asad al-Muhasibi (781—857), London, 1935.

22. Abd Al-Halim Mahmoud, *Al-Mohasibi: un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.

23. عبدالرحمن بدوی، شطحات الصوفیه، قاهره، (ابو یزید بسطامی) [1949].

24. Abdel-Kader Ali Hassan, *The life, personality and writings of Al-Junayd*. A study of a third/nith century mystic, with an edition and translation of his writings, 1962 (GMS, NS, vol. XXII).

25. [L. Massignon], *Akhbar al-Hallaj*, texte ancien..., publ. par L. Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

26. L. Massignon, *Interférences philosophiques et pensées metaphysiques dans la mystique hallajienne*, Brüssel, 1950.

27. Hocein Mansûr Hallâj, *Diwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1955.

28. ایرج افشار، پندنامهٔ ماتریدی، «فرهنگ ایران زمین»، دفترها ۱ — ۴، جلد ۹، سال ۱۳۴۰. [1961—1962]

Абу Са'ид (ум. 1049), Баба Кухи (ум. 1050), Баба Тахир (ум. 1055)

29. محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابو سعید، باهتمام ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۱ [1952—1953]; второе изд.— 1963 г.

30. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید باهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ [1952—1953]; второе изд.—1963 г.

30а. Р. Джураев, *Об изданиях «Asrar ut-tavhid»*,—«Вестник ЛГУ», 1963, № 20, Серия Истории, языка и литературы, вып. 4.

31. دیوان بابا کوهی، شیراز، ۱۳۴۷ [1928—1929]. Ср. стр. 287, сн. 17 наст. изд.

32. یادداشتهای قزوینی، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۴، ص ۳*—۹*. (Казвини утверждает, что так называемый Диван Баба Кухи — подделка, относящаяся ко времени Хафиза).

33. Т. Тагирджанов, *Диван Баба Кухи в исследованиях В. А. Жуковского*, — „Очерки по истории русского востоковедения", т. V, М., 1960, стр. 59—62 (описаны издания дивана Баба Кухи, вышедшие в Иране в 1940, 1953 и 1956 гг).

34. A. J. Arberry, *Poems of a persian sufi, being the quatrains of Baba Tahir*, Cambridge, 1937.

35. دیوان... بابا طاهر عریان همدانی، چاپ سوم، [تهران]، اسفند ماه ۱۳۳۱ [февраль — март 1953 г.].

36. Ю. Е. Борщевский, *К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1960, стр. 31—32. (Материалы о Баба Тахире).

36а. З. Н. Ворожейкина, *О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира* —сб. «Иранская филология», Л., 1964, стр. 149—155.

القشیری (متوفی به سال ۱۰۷۳ م.)، انصاری (متوفی به سال ۱۰۸۸ م.).

37. A. Arberry, *Al-Qushairi as traditionist*,—„Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata", Haunlae, 1953.

38. عبدالله انصاری، منازل السائرین. Ed. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1953.

39. گفتار در سرگذشت آثار و افکار خواجه عبدالله انصاری هروی، اثر سرژ بورکی، کابل، [1957]. (Содержит библиографию).

غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۲م.)، عین‌القضاة همدانی (متوفی به سال ۱۱۱۳م.)، احمدجام (متوفی به سال ۱۱۴۱م.)، سهروردی (متوفی به‌سال ۱۱۹۱م.).

40. M. Smith, *Al-Ghazali the mystic, a study of the life and personality*, London, 1944.

41. Al-Ghazzali, *Critere de l'Action* (*Mizan al-'amal*), traité d'ethique psychologique et mystique, ed. Hikmat Hachem, Paris, 1945.

42. [1955] محمد غزالی، کیمیای سعادت تهران، ۱۳۳۳.

42a. [1961] عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره.

43. عین القضاة همدانی، رسالهٔ یزدان شناخت، باهتمام بهمن کریمی، تهران، [1949].

44. عین القضاة همدانی، رسالهٔ لوایح، تصحیح و ترجمهٔ دکتر رحیم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

45. دکتر رحیم فرمنش، احوال و آثار عین القضاة، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960]

46. H. Moayyed, *Die Maqâmât des Ġaznavi. Eine legendäre Vita Ahmadi Ǧâm's Žandapil*, Frankfurt am Main, 1959.

47. مقامات ژنده پیل احمد جام... با مقدمه و توضیحات... حشمت‌الله مؤید سنانجی، تهران، [1961].

48. H. Ritter, *Philologica VIII und IX: die vier Suhrawardi*, — «Der Islam», 1935, XXII, S. 88—105; XXIV, 1938/39, S. 270—286.

49. Şihâbaddin Yahya as-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945; vol. II, Teheran—Paris, 1952 (vol. II: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de... Sohrawardi*).

50. اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب الدین السهراوردی، تألیف محمد علی ابو ریّان، قاهره، [1959].

روزبهان‌بقلی (متوفی به سال ۱۲۰۹م.)، نجم‌الدین کبری (متوفی به سال ۱۲۲۱م.).

51. L. Massignon, *La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli*,—«Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Hauniae, 1953.

52. روزبهان بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، بتصحیح ومقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری کربین و دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

53. F. Meier, *Die Fawâ'ih al-Čamâl wa Fawâtih al-Čalâl des Naǧm al-din al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.

54. شیخ نجم‌الدین کبری، رسالهٔ معرفت (ترجمهٔ فارسی)، شیراز، ۱۳۳۷ [1958—1959].

فریدالدین عطار (متوفی در حدود سال ۱۲۲۹ م.).

55. H. Ritter, *Philologica X: Feridaddin Attar*, — «Der Islam», 1940, XXV, S. 134—173.

56. Ilahi-name..., eine mystische Dichtung von Faridaddin Attar, herausgegeben von H. Ritter, Istanbul, 1940.

57. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۲۰ [1941].

С. Нафиси считает поэму Булбул-наме не принадлежащей Аттару. Ему возражает Х. Риттер в статье в EI (см. № 64 наст. справки).

58. عبد الوهاب عزام، التصوف و فریدالدین عطار، قاهره، ۱۹۴۵.

59. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ʿAttar*, Leiden, 1955.

60. Н. Д. Миклухо-Маклай, *О происхождении «Дополнения» к «Тазкират ал-авлийа» Аттара*, — «Краткие сообщения ИВ АН СССР», 1956, № 22, стр. 19—27.

61. عطار نیشابوری، منطق الطیر بتصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

62. عطار نیشابوری، اسرارنامه، باتصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

63. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، باهتمام دکتر نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

64. H. Ritter, *ʿAttar*, — «Encyclopédie de l'Islam», nouvelle edition, t. I, Leyde, 1960, pp. 775—777. В этой статье Х. Риттер делит все приписываемые Аттару произведения на три группы по степени уверенности в их подлинности. *Булбул-наме*, например, он включает в первую группу, а *Уштур-наме* — во вторую.

65. اشترنامهٔ فرید الدین عطار نیشابوری، بکوشش مهدی محقق، تهران، [1961]

66. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران، [1961].

Ибн ал-ʿАраби (ум. 1240), Бахарзи (ум. 1260), Азиз ад-Дин Насафи (ум. 1265)

67. Abuʿl-Ila ʿAfifi, *The mystical philosophy of Muhyid-Din-ibnuʿl-Arabi*, Cambridge, 1939.

68. M. Asin Palacios, *La risalat al-Quds de Ibn ʿArabi de Murcia*, Madrid, 1939.

69. B. Westreich, *Das Kitab Bulgat al-gauwas und seine Beziehungen zu anderen Schriften Ibn al-ʿArabis*, Hamburg, 1951.

70. سیف الدین باخرزی، مقاله بقلم سعید نفیسی، «مجله دانشکدهٔ ادبیات»، سال دوم، طهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

71. سرگذشت سیف‌الدین باخرزی، بانضمام شمه‌ای از مقامات... و رساله در عشق... بقلم ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ [1962—1963]، (از مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ش ۴ س ۸، ش ۴ س ۹).

72. Azizoddin Nasafi (VII$_e$/XIII$_e$ siècle), *Le livre de l'Homme parfait* (*Kitab al-Insan al-Kamil*). Recueil de traités de soufisme en persan, publiés avec une introduction par Marijan Molé, Paris—Teheran, 1962.

جلال‌الدین رومی (متوفی به سال ۱۲۷۳م.).

73. Jalalu'd-din Rumi, *The Mathnawi*, edited from the oldest MSS available with crit. notes, transl. and commentary by R. A. Nicholson, vol. 1—8, London — Leiden, 1925—1940, GMS NS, vol. 4.

74. بدیع‌الزمان فروزان‌فر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین، تهران، [1937].

75. H. Ritter, *Das Proömium des Mathnawi-i Maulawi*, — ZDMG, 1939, Bd 93, S. 169—196.

76. H. Ritter, *Čalal-ad-Din Rumi und sein Kreis*,— «Der Islam», 1940—1942, Bd XXVI, S. 116—159, 221—249.

77. A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf, 1949.

78. کتاب فیه ما فیه از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی با تصحیحات و خواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، طهران، ۱۳۳۰ [1951].

79. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961 (комментированный перевод *Фихи ма фихи*).

80. بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

81. بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۳٤ [1955—1956].

82. کلیات شمس یا دیوان کبیر، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد اول و جلد دوم، تهران، ۱۳۳۵ — ۱۳۳۷ [1958—1959].

فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۱۲۸۹م.).

83. Iraqi, *The song of lovers* (*Ushshaq-nama*), ed. and transl. by A. J. Arberry Oxford, 1939.

84. کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، با مقدمه و تصحیح . . . بکوشش سعید نفیسی، تهران، [1956].

شاه‌نعمت‌الله‌ولی (متوفی به سال ۱٤۳۱م.)، قاسم انوار (متوفی به سال ۱٤۳۳م.).

85. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermani. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin, Paris—Teheran, 1956.

86. کلیات قاسم انوار، بتصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

بابافغانی (متوفی به سال ۱۵۱۹م.)، ملاصدرا (متوفی به سال ۱۶۴۰م.)، محسن فیض کاشانی (متوفی به سال ۱۶۸۰م.).

Баба Фигани (*ум. 1519*), *Мулла Садра* (*ум. 1640*), *Мухсин-и Файз-и Кашани* (*ум. 1680*)

87. بابا فغانی شیرازی، دیوان اشعار، بتصحیح... احمد سهیلی خوانساری، تهران، 1962].

88. [1960] جواد مصلح، فلسفهٔ عالی یا حکمت صدر المتلحین، تهران.

89. [1961] ملا صدرا، رسالهٔ سه اصل، بتصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران.

89a. [1961] جلال‌الدین اشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، مشهد.

90. [1961] ملا صدرا، مشاعر، ترجمه و توضیح بقلم غلام حسین آخانی، اصفهان.

91. [1961] یادنامهٔ ملا صدرا، تهران (сборник статей о Мулле Садра).

91a. کسر اصنام الجاهلیه، لصدرالدین محمد شیرازی ....، حققه وقدم لها... دانش پژوه، تهران [1962]

92. Molla Sadra Shirazi (ob. 1050/1640), *Le livre des Penetrations métaphysiques* (*Kitab al-Masha'ir*). Texte arabe, version persane de Badi' ol-Molk Mirza 'Emadod-dawleh, publiés avec une traduction française et des notes par H. Corbin, Paris—Teheran, 1964.

93. [1958—1959] ۱۳۳۷ دیوان ملا محسن فیض کاشانی، تهران.

94. کلیات دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، بضمیمهٔ رسالهٔ گلزار قدس، تهران، 1960].

فهرست راهنما

فهرست اسامی
جغرافیایی، اشخاص، فرقه‌ها، کتابها، و موضوعات

منتشر شده است:

عرفان مولوی
دکتر خلیفه عبدالحکیم
ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی

کتاب **عرفان مولوی** دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینهٔ فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.
ضمن بحث ازگوهرجان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده برقرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به‌جانّ پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسألهٔ خلقت سخن می‌رود و عقاید سه‌گانهٔ خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیدهٔ مولوی دربارهٔ خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطهٔ نزدیکی دیده می‌شود.
نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به‌ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به‌نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث دربارهٔ تکامل به‌عشق — آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والاتر — کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به‌میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسهٔ نظریهٔ صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به‌امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فناوبقاگفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی دربارهٔ خدا می‌آید. واپسین گفتارکتاب در باب وحدت وجود صوفی است.

از کوچهٔ رندان

دکتر عبدالحسین زرین کوب

از کوچهٔ رندان دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ –شاعر نام‌آور ایران در قرن هشتم– نوشته شده است. در تحقیق ها و تفسیرها اغلب نشان حافظ را در مسجد وخانقاه جسته‌اند ولی در این نقدحال حافظ که براساس اشعار پر راز و رمز خواجهٔ شیراز استوار است، نویسنده ردپای حافظ را در کوچهٔ رندان یافته است. چاپ حاضر دوازده بخش و یک مقدمه دارد.

نخست سیمای شیراز در سدهٔ هشتم نمایانده می‌شود و روزهای خوشی را باز می‌گوید: «... که شیراز مثل یک خاتم فیروزهٔ بواسحقی درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلألـؤ داشت...» ص ۱. سخن به‌وصف قصر بلندی کشیده می‌شود که شیرازیها آن را برای شاه جوان می‌ساختند واز پهلوانان و عیاران شهر و فتنه‌جوییهای آنان، وضع بازاریان‌و بی‌اعتنایی آنها به‌حاکم‌شهر و جنبه‌های‌مذهبی و عرفانی شیراز، دوران کودکی و جوانی حافظ در این شهر، وضع مکتبها، مدرسه‌ها، معلمها، متنهای درسی و آبشخورها و جان‌مایه‌های شعرهای حافظ، نوسانهای روحی او میان مسجد و میخانه و شناساندن حافظ درمقام انسان واقعی، نه فرشتهٔ خیالی، الهامها و اقتباسهای حافظ، کشف مفهوم رمزها و استعاره‌های شعرهای او و درک جهان‌بینی وی، رابطهٔ شاه شجاع و حافظ، روزنهٔ از خودرهایی که حافظ می‌جست و از عرفان حافظ که در کوچهٔ رندان خانه دارد، از تنهایی و انزواطلبی اواخر عمر و تنگدستی حافظ و بی‌اعتنایی او به‌احوال دنیوی و از مرگ‌رند خسته‌دلی که پس از هفتادسال زندگی نقشی از خود بجاگذارد که او را قهرمان‌عرفان و حکمت قلمداد کرده است، دراین کتاب سخن‌می‌رود. در واپسین بخش –عشق، کدام‌عشق؟–دکتر زرین کوب می‌گوید: «اگر بعد از قرنهای درازکه از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچهٔ رندان، برمی‌آید، هنوز همهٔ ضعف و عظمت‌انسانیت را منعکس می کند از آن‌روست که پیام عشق است – عشق که در اندیشهٔ او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.» نویسنده جهان‌بینی حافظ رابر مفهوم عشق و از خودرهایی مبتنی می‌داند.

ارزش میراث صوفیه
دکتر عبدالحسین زرین کوب

ارزش میراث صوفیه، پژوهشی است درباب تاریخ تصوف با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. دراین کتاب از دنیای صوفیان، دورنمایی ترسیم شده است وزشتیها و زیباییهای عالم تصوف بازگو شده است. بنیاد کتاب بر نقد و تطبیق درعرفان عام است و احوال و عقاید صوفیان مورد نقد و عیارسنجی قرار می گیرد.
عنوان بخشهای کتاب چنین است: قلمرو عرفان، زهد و محبت، شیخ و خانقاه، حکمت صوفیه، دفتر صوفی، تصوف در ترازو، از میراث صوفیه.
پس از بحث و بررسی عرفان عام، جنبه های نظری و عملی عرفان، تصوف اسلامی و عرفان و حالت عارف، نظریه ها و فرضیه های دانشمندان غربی و خاورشناسان دراین باب بیان می‌شود، مفهوم عرفان و فروع آن دربین اقوام مختلف و فیلسوفان و متفکران، عیارسنجی می گردد و احوال صوفیان بررسی می‌شود. اصطلاحات صوفیان و روابط و نزدیکیهای فکری آنان با سایر فرقه ها بیان می‌شود. از ادب صوفیه و تنوع آن، کتابهایی درباب سیرت و اقوال و مقامات مشایخ و ارزش میراث صوفیه، صوفیه و طبقات اصناف، ویژگیهای اخلاقی صوفیان، برخوردهای تصوف با سیاست، همدردی درمصائب‌عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تعریف تصوف و صوفی، انسان کامل و طبقات اولیا، منشأ اجتماعی‌تصوف، همدردی درمصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن،شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، فرقه و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا..... تصوف با سیاست‌تصوف وامثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح‌الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه،خرقه وخانقاه،ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا.... سخن می‌رود.

سه حکیم مسلمان

سیدحسین نصر

ترجمهٔ احمدآرام

سه حکیم مسلمان مجموعهٔ سه مقاله است که نسبت به‌کل معارف عقلی و فکری اسلامی بینشی به خوانندهٔ کتاب می‌دهد. مقدمهٔ کتاب در حقیقت بیان مقدمات آشنایی مسلمانان با علوم و شرح علل و عوامل مؤثر در این آشنایی است تا به اختصار معلوم شود که چگونه صورت تمدن اسلامی «حادهٔ تمدنهای مجاور و معاصر خود را در اختیار گرفته و علوم و معارف یونانی و اسکندرانی و هندی و ایرانی را همچون رنگهای گوناگون طیف درهم آمیخته و از آنها نور واحدی بوجود آورده است.» مقاله نخست: که دربارهٔ ابن‌سیناست، پیش از آنکه مستقیماً از ابن‌سینا سخن به میان آید به تفصیل از خصوصیات مکتب مشایی و فیلسوفانی که در عالم اسلام برابن‌سینا تقدم زمانی داشته‌اند و راه را برای وی هموار ساخته‌اند، بحث شده است. در این بخش از: کندی، فارابی، سجستانی، عامری و چند تن دیگر نیز سخن به میان آمده است. سپس از ابن‌سینا و فلسفهٔ او — وجود یا وجودشناسی — سخن می‌رود.

مقاله دوم: سهروردی واشراقیان است. در این مقاله عقل و عشق و ذوق، اندیشه و شهود عنان به عنان می‌روند. در سراسر فلسفهٔ سهروردی نورباران است، نوری لطیف و بسیط که همهٔ مراتب و وجود و همه فواصل میان آن مراتب را پرکرده است، اینجا سخن از اشراق دیگر نمی‌توان همه‌چیز را با تعقل و استدلال دریافت باید آواز پر جبرئیل را بگوش هوش شنید و پرتو عقل سرخ را به چشم دل دید.

مقالهٔ سوم: ابن‌عربی و متصوفه است. در این مقاله سخن از یاری است که بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است، درعرصهٔ پهناور عرفان ابن‌عربی، عشق آنچنان خیمه زده است که جایی برای عقل جزیی استدلال پرداز نمانده است، زیر ابن‌عربی پیش از آنکه به استدلال بیندیشد به انسان کامل می‌اندیشد. در این کتاب از ابن‌سینا به سهروردی و از سهروردی به ابن‌عربی یعنی از استدلال به اشراق و از اشراق به عرفان می‌رسیم و از این‌رو، آن سیر آرام و جریان پیوسته‌ای که این سه حکیم به ظاهر جدا از هم را بهم مربوط می‌کند.

فهرست سالانهٔ انتشارات خودرا منتشر کرده‌ایم:
علاقه‌مندان می‌توانند به آدرس «تهران—شاهرضا —اول وصال‌شیرازی—شمارهٔ ۲۸—دایرهٔ روابط عمومی گروه انتشارات امیرکبیر» با ما مکاتبه کنن[illegible] برا[illegible] داریم.

